١٧٠

بإشراف

آية الله الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني

موسوعة

ردّ الشبهات الفقهية المعاصرة

(الحدود)

الجزء الأول

تأليف

اللجنة العلمية

باهتمام

الشيخ محمد مهدي الجواهري

قسم التحقيق والنشر في مركز فقه الأئمة الأطهار

إشراف

آية الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دام ظلّه)

موسوعة

ردّ الشبهات الفقهية المعاصرة

(الحدود)

الجزء الأوّل

تأليف

اللجنة العلمية

في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

باهتمام

الشيخ محمّد مهدي الجواهري

قسم التحقيق والنشر في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

هوية الكتاب

الحدود

الجزء الأول

تأليف: اللجنة العلمية في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

الإخراج الفني: ضياء قاسم الخفّاف

الطبعة الأُولى ـ ٢٠٠٠ نسخة

شابك (ردمك):

سنة الطبع:

المطبعة:

بسم الله الرحمن الرحيم

آية الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)

يترتّب على كلّ عمل قبيح يرتكبه الإنسان العديد من الآثار السلبية منها آثار وضعية متضمِّنة لحيثية قهرية وتكوينية، ومنها آثار اعتبارية متضمّنة لحيثية جزائية وعقابية.

وقد أكدّ الإسلام على ضرورة اجتناب الجرائم الاجتماعية، وأكدّ على مراعاة التقوى في جميع الأصعدة، وحدّد لبعض هذه الجرائم جملة من الروادع الوقائية التي يُطلق عليها في الفقه «الحدود» و«التعزيرات».

ولا تتعلّق هذه العقوبات بالإنسان نفسه بل تشمل حقوق الآخرين، فالمعاصي التي يرتكبها الإنسان ولا تمس حقوق الآخرين ليست موضوعاً للحدود، فموضوع الحدود يشمل ما يترتّب على حقوق الآخرين كالزنا واللواط والسرقة والقذف والردّة العلنية وغيرها من الجرائم الاجتماعية.

وهذا الموضوع يكشف بأنّ الإرادة الأوّلية للشارع المقدّس ليست وضع العقوبات لجميع المعاصي والمحرّمات، بل الجرائم التي لا تتحدّد ولا تنحصر في دائرة الفرد أوالمال أو العرض أو العقيدة الخاصّة، فهي مشمولة

لهذه الإرادة، وفي خصوص الارتداد أيضاً، فإن لم يُظهر الإنسان ارتداده، فلايشمله أيّ حدّ أو تعزير.

ولكنّه إذا أظهرالعقيدة الفاسدة المتضمّنة لبث السموم والآثار الاجتماعية المدمّرة فسيكون عمله هذا نوعاً من أنواع التحدّي والمواجهة للدين والمتدينين، ففي هذه الحالة جعل الشارع الحدود لتكون الرادع والزاجر عن ارتكاب هذه الخروقات التي تتضمّن التعدّي على حقوق الآخرين.

ويرفض الشارع المقدّس أيضاً في موارد إثبات الجريمة التشبّث بأسهل الطرق وأبسطها، بل يشدّد على إثبات ما يلزم به الحدّ بلزوم شهادة أربعة عدول مثلاً، ويلاحظ قاعدة درء الحدود عند الشبهات، كما قال رسول الله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1]، فإنّ منهج الإسلام يوجب نفي استحقاق الحدّ قدر الإمكان، وليس للدين إصرار على إثبات مايوجب الحدّ بصورة عشوائية وغير منضبطة.

فلم يكن قرار الشارع المقدّس في الدين الإسلامي على زيادة الحدود و إقامتها وإشاعتها في المجتمع، بل اكتفى بمقدار الضرورة وأقل قدر ممكن.

ويجد كلّ منصف بأنّ الحدود من أبرز مصاديق الرحمة الإلهية والرأفة بالمجتمعات، فلا يوجد صاحب عقل سليم يقبل التعاطف مع

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤، ح٥١٤٦.

الجاني ويهمل أمن المجتمع بأسره، ولا يوجد صاحب عقل سليم يتقبّل بقاء غدّة سرطانية في الجسم على الرغم من وجود الشدّة والقسوة في تطهير الجسد منها جرّاء العملية الجراحية، كما لايوجد عقل سليم يقبل بقاء الجراثيم في الجسم ويسمح لها بحريّة الانتشار والعبث بالصحة كما تشاء.

فمن يرى صرامة الحدود التي تضعها القوانين الدستورية والعقوبات الصارمة لمن يتجاوز الخطوط الحمراء وينتهك القوانين من قبيل قانون الإخلال بالأمن العام أو تسريب المعلومات في الحرب والتي تؤدّي إلى الهزيمة في الحرب، ويجد أنّ حكمها هو الإعدام أو الحبس الأبدي؛ فإنّه لن يعترض على الدين ولا يتّهم الدين بالتشدّد، وقد قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[1] فالحدود هي الرادع عن الوقوع والزاجر عن ارتكاب الجريمة في الدائرة الاجتماعية.

وقد قام الفقهاء بالبحث الحثيث وبذل الجهود الكبيرة في مجال ردّ الشبهات الفقهية من خلال بيان المنهجية في القواعد والبحث الفقهي.

وتعتبر القضايا المعاصرة التي تَطرح نفسها في الساحة من أهم الأمور التي ينبغي التصدّي لها في المجتمعات الإسلامية، فتُعطى القضايا الفقهية المعاصرة نوعاً من الاهتمام بهذه البحوث من أجل ردع الإشكاليات الواقعية والميدانية تجاه نظم الحياة الإنسانية، وعدم الوقوف جانباً إزاء مواجهة

---

(١) سورة البقرة: ١٧٩.

التيارات المخالفة التي تواجه الدين، ولابد من لفت الأنظار إلى مدى أهمية المراكز التي تقوم بهذه المهمّة، حيث تشكّل ثقلاً وعنصراً مهمّاً في معالجة القضايا الحديثة والشبهات ذات الأثر السلبي على المجتمع، وتتجلّى مدى أهمية هذه المراكز في معالجة القضايا العصرية التي تتعلّق بإصلاح المجتمع والتعزيز من استقراره والحفاظ على كيانه.

ومن هذا المنطلق وإيماناً بهذه الفكرة وغيرها من الأهداف لإثراء الفقه والأصول قام سماحة المرجع الكبير الوالد آية الله الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني قدّس سرّه بتأسيس مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، وكان يرى سماحته ضرورة إنشاء هذا المركز للبحوث الفقهية الاجتهادية الشاملة ومعالجتها للقضايا المعاصرة والوقوف بوجه الشبهات، وقد قام المركز منذ فترة نشأته لحدّ الآن بدراسات مختلفة في بحوث قيّمة أبرزها موسوعة فقه الأطفال.

وتتجلّى مهمّة هذا المركز في إبراز شمولية الشريعة الإسلامية في كافة جوانب شؤون الإنسان بتطبيق الأحكام الشرعية، وكونها قادرة على حلّ المسائل المعاصرة التي يؤدّي الجهل بها إلى إشكالية عدم قدرة الدين على مواكبة الحياة المعاصرة وعدم تحقّق الرؤية الحقّة للدين ومدى شموليته لكلّ الأزمنة، وأبراز سمة التجدّد في الأحكام الشرعية وملائمتها للاختلافات الزمنية في كلّ عصر.

ونحن في هذا المقام نحاول أن نضع تلك الشبهات تحت المجهر لما

تحظى من أهمية بالغة في تأثيرها المباشر على المجتمع الإسلامي، بحيث إنّها تتأرجح بين مؤيّد لها ومخالف يجعل البحث ذات أهمية كبرى يكون نتيجة الفكر المؤيّد عدم الاعتماد والتزلزل في الجانب الديني.

وقد قام مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام بتأسيس لجنة خاصّة قامت خلال سنوات عديدة برصد وجمع وتنظيم أكبر نطاق ممكن من الشبهات الفقهية المثارة في مختلف المواضيع؛ وذلك لامتلاك الرؤية الشاملة والإحاطة الكاملة حول ما يثار في هذا الصعيد كمرحلة تمهيدية، ثمّ القيام بدرء هذه الشبهات والإجابة عليها لإغناء فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام وتقوية مبانيه وتمتين أسسه.

وقد شمل هذا الرصد جميع المجالات العلمية والفكرية والثقافية، وتمّ تنظيم هذه الشبهات في حقول متعددة، منها الشبهات العلمية الجديرة بالبحث والدراسة والشبهات غير العلمية المثارة من منطلق بعض الرذائل النفسية تعبيراً عن العداوات والأحقاد الكامنة في بعض النفوس المريضة.

وقد كشف لنا هذا الرصد إحصائية دقيقة للجهات الفردية والاجتماعية المهتمّة بإثارة الشبهات، وتمّ الكشف عن الجهات التي تعمل وفق مخطط مدروس، وتمّ تمييزها عن الجهات التي تعمل بشكل عفوي وغير مقصود في إثارة الشبهات، فهنالك جهات تعمل بشكل متعمّد لإثارة هذه الشبهات في مختلف المجالات كالمقالات والرسائل والأطروحات الجامعية.

كما أنّ هذا الرصد الشامل كشف لنا كمّية اهتمام مختلف الجهات

بالمواضيع الفقهية، فالشبهات الفقهية المعاصرة كما تبيّن حالة الإحصاء تكشف أنّ الفكر الغربي له النصيب الأوفر في هذا المجال، وذلك لأنّ الثورة الفكرية التي اجتاحت الغرب دفعته لرؤية جديدة تبلورت لديهم نتيجة ردود الأفعال التي عاشها الغرب ضدّ التيار الديني، فحاول المتأثّرون بهذا التيار تطبيق هذه الرؤية على المفاهيم الإسلامية من دون لحاظهم للاختلافات المبنائية بين الدين المسيحي والدين الإسلامي.

وعموماً فقد حاولت لجنة جمع الشبهات الفقهية بتوسيع نطاق رصدها للشبهات المثارة من الدائرة الإسلامية لتشمل الدوائر غير الإسلامية ولا سيما دوائر الفكر الغربي.

وقد حاولت لجنة الإجابة على الشبهات الفقهية ترجمة جميع هذه الشبهات حسب مباني الفقه الشيعي لئلا نقع في فخ التيارات المعاكسة التي تحاول خلط الأوراق لتصطاد بالماء العكر، ونظراً للحاجة الاجتماعية وحسب الأولويات المطلوبة حاولت هذه اللجنة الإجابة أوّلاً على الشبهات المثارة حول الحدود فكانت ثمرة ذلك هذين المجلدين، واستمر العمل بعد ذلك في موضوع الشبهات المثارة حول المرأة وحقوقها.

وفي الختام لايفوتني أن أتقدّم بجزيل الشكر والتقدير لفضيلة حجة الإسلام الشيخ محمّد مهدي الجواهري ـ وفقه الله لكلّ خير ـ حيث أخذ على عاتقه مهمّة هذا المشروع وتأسيسه ومتابعة تقدّمه حتّى ظهرت هذه الموسوعة القيّمة للوجود نتيجة جهوده المباركة.

كما أشكر مدير المركز سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد رضا الفاضل الكاشاني (دامت توفيقاته)، وأشكر مسؤول معاونية البحوث في المركز الدكتور مهدي المقدادي (دام عزّه).

وأسأل الله تبارك وتعالى أن يتقبّل منّا هذا العمل ويجعله ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم.

محمّد جواد الفاضل اللنكراني

مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

٢٠ ذي القعدة ١٤٣٥

عندما نمشي في طريق و نرى أمامنا لوحة مكتوب عليها «ممنوع التقدّم ـ حقل الغام» لا نشعر بالتذمّر والاستياء، ولا نقول بأنّ من وضع اللوحة قد حدّ من حرّيتنا و منعنا من التقدّم في الطريق، بل نشعر بالارتياح، و نرى بأنّ من وضع اللوحة يستحق الشكر والتقدير؛ لأنّه أراد إنقاذنا من الوقوع في الهلكة، وهذه الرؤية هي الرؤية الصحيحة لفهم حدود شرع الله، فإنّها «لا تحدّ من حرّيتنا» بل هي «ضمان لسلامتنا»، وقد قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[1].

وقد اتّخذ الدين الإسلامي الحنيف جملة من القوانين لضمان أمن المجتمع والمحافظة على سلامته ونقائه، وذلك بتشريع بعض الأحكام الرادعة والعقوبات الصارمة تجاه من يتجاوز الخطوط الحمراء المحددّة شرعاً بحسب خطورتها على الحياة الفردية والاجتماعية.

ومن أبرز مظاهر الردع التي جعلها الشارع هي «الحدود»، حيث لم يقبل فيها أيّ تسامح وتساهل للحفاظ على سلامة الحياة الاجتماعية، فقد جعل الشارع حدّاً للسرقة حفاظاً على أموال الناس، وجعل حدّاً للزنا حفاظاً على أعراض الناس وعدم اختلاط المياه وصحة النسب، وجعل حدّاً للردّة

(١) سورة الطلاق: ١.

حفاظاً على سلامة الفكر الديني من التضعيف والانهيار، وجعل حدّاً للقذف حفاظاً على كرامة الإنسان وصيانة المجتمع من انتشار الافتراءات والتهم وزعزعة الثقة المتبادلة بين الناس.

ولا يستهدف التشريع في هذا المجال الانتقام من مرتكب الجريمة، بل يستهدف تطبيق القوانين الشرعية التي جعلها الشارع لمصلحة المجتمع واستقراره.

ويعتبر تشريع الحدود من أبرز مصاديق اهتمام الشارع بأمور المجتمع لاستئصال حالات الطغيان وزعزعة النظام والإخلال بالأمن الفردي والاجتماعي.

أوليس من العقلانية أن نقطع العضو المصاب بالسرطان لسلامة الجسم؟!

أوليس من الصحيح قطع العضو المصاب بمرض السكّر لئلا يسري المرض إلى سائر الجسم رأفة بالمريض؟!

فعملية تقنين الحدود ـ في الواقع ـ تشبه في أقصى حالاتها قطع العضو الفاسد من منطق الرحمة بكيان المجتمع من التلوّث والانهيار نتيجة الاضطراب الحاصل من عدم مراعاة الموازين والقيم الدينية وأهمّها الأخلاقية.

وحرصاً على سلامة المجتمع من الفساد اتّخذ الشارع المقدّس هذا النوع من الأحكام الرادعة لئلا يعمّ الفساد وينتشر في سائر كيان المجتمع.

وليس الهدف من وراء الحدود هو مطلق إيذاء مرتكب الجريمة فقط، بل الهدف هو الردع والزجر عن ارتكاب مثل هذه الأمور، فمن اعتدى على حقوق الآخرين فهو في الحقيقة مخلّ بأمن وسلامة المجتمع، فلابد من

الوقوف بوجهه بكلّ قوّة ومنعه من الإضرار بالمجتمع.

وقد ارتفعت هتافات إزاء القوانين الإلهية لتغيير الصورة وقلب الموازين وخلق الصورة المزيّفة التي تحمل في طياتها الكثير من الأباطيل، ولتصوّر الحدود الإلهية بأنّها أحكام قد مضى وانقضى وقتها فلا مجال لها في العالم الحضاري الجديد! فقالوا: إنّ الحدود أحكام منافية للرأفة والرحمة الإلهية، ولا تتناسب مع الحرية الفردية والاجتماعية، بل تنافي حقوق الإنسان !

وليست هذه الاعتراضات جديدة بل قديمة، وأثارها البعض بشكل متعمّد أو غير متعمّد نتيجة وجود مرض في قلوبهم أو نتيجة ضيق أفق رؤيتهم للأمور، وتبعاً لذلك باتت هذه الشبهات تطرح بين الحين والآخر بثوب جديد وطابع غير علمي.

وتعتبر أحكام الحدود ـ في يومنا هذا ـ من أكثر الأحكام التي جُعل لمواجهتها الحيّز المهمّ في أوساط المجتمع الغربي، وحاول أعداء الإسلام جعلها الذريعة لتشويه صورة الإسلام الصافية النقية بحجة تنافيها مع حقوق الإنسان وكونها غير منسجمة مع التنوير والتحضّر والحداثة، ولكن هؤلاء المعترضين أهملوا حقّ الله وحقّ المجتمع، ونظروا للأمور من منظار ضيّق ومن دون مراعاة المصلحة الإلهية والمصلحة العامة.

ولقد انبرى للأفكار الغربية المبتنية على المباني الإلحادية واللبرالية من يروّج لها ويتعاطف معها عن طريق نشرها بذريعة إرادة الإصلاح والتنوير ومواكبة العصر.

وقد ساهم هؤلاء في خدمة أعداء الإسلام بشعارات تحمل في طياتها جملة من الشعارات البرّاقة كالحرية، وهكذا وجد الفكر الغربي طريقه إلى أفكار المتأثّرين به وعشعش في أذهان من باعوا آخرتهم بدنياهم ووقعوا في أوحال الرذيلة والهوى.

وتسرّبت هذه الأفكار الضيقة إلى المسلمين الذين تحوّلوا إلى أداة لبث هذه الشبهات فأصبح هؤلاء ممن يفسّرون الدين بأهوائهم ويختارون ما يشاؤون فيؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

وقد حاول البعض ممن يصف نفسه بالمفكّر الإسلامي إثارة الشبهات حول الأحكام الإسلامية من قبيل الرجم وقطع اليد وإجراء الحدود. وهذه الشبهات في الواقع ليست جديدة، بل هي الشبهات القديمة في ثوبها الجديد، وقد أجاد علماؤنا الكرام بالإجابة عنها سابقاً جزاهم الله خيراً.

وما قمنا به ـ في الواقع ـ هو الإجابة عن الشبهات الجديدة التي باتت أكثر إثارة في الآونة الأخيرة.

وكانت المرحلة التمهيدية للعمل هي القيام بتأسيس لجنة علمية من الأساتذة والمحقّقين للقيام بجمع الشبهات الفقهية وفرز الشبهات حسب الأولية، وجمع المصادر المهمّة التي يحتاج إليها الباحث في بحثه الفقهي من الكتب الفقهية القديمة والمعاصرة.

وبعد هذه المراحل تمّ إعطاء كلّ شبهة للباحث المتخصّص ليقوم بالإجابة عن هذه الشبهة في مقال واحد.

أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان لسماحة آية الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته) لاهتمامه بالبحوث الفقهية المعاصرة ودعمه لهذا المشروع وإشرافه عليه.

وأتقدّم بجزيل الشكر والتقدير لسماحة الشيخ علاء الحسّون (دامت توفيقاته) للمساندة التي تلقّيتها منه في جميع مراحل المشروع تنظيماً ومراجعة.

كما أشكر جميع أعضاء اللجنة العلمية وجميع الباحثين الذين ساهموا في كتابة البحوث للردّ على الشبهات الفقهية المخصّصة في هذا المجال، والمذكورة أسماؤهم في بداية كلّ مقال.

وأشكر فضيلة الشيخ عبد الله الخزرجي (زيد عزّه) حيث تلقّى على عاتقه مهمّة تقويم نصوص المقالات.

وفي الختام أسأل الله أن يوفّقنا لمواصلة العمل في صعيد الإجابة عن الشبهات الفقهية، حيث إنّ المشروع مستمر ويتمّ الآن الإجابة عن الشبهات الفقهية المرتبطة بالمرأة، ومن الله التوفيق.

محمّد مهدي الجواهري

مسؤول قسم موسوعة ردّ الشبهات الفقهية

مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

محرّم الحرام ١٤٣٦هـ

القسم الأوّل:

قتل المرتد

مشروعية إقامة الحدود الإسلامية في زمان الغيبة

بقلم: سماحة آية الله

الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (دامت بركاته)

من الخصائص المهمّة جداً في الدين الإسلامي والتي تكون مؤثّرة في جامعية هذا الدين، هو بيان الجرائم والذنوب وعرض الحالات الغير طبيعية الشخصية والاجتماعية، مع ذكر الآثار الدنيوية والأخروية لها.

ويترتّب على كلّ عمل قبيح في الإسلام، والذي يعدّ من مصاديق الذنوب آثار دنيوية مهمّة وعقوبات أخروية، ولبعض هذه الآثار الدنيوية حيثيّة وضعية، وبعبارة أخرى: لها حيثيّة قهرية وتكوينية، ولبعضها الآخر حيثيّة عقابية.

وكما وردت توصيات في الإسلام بضرورة اجتناب المعاصي، والتأكيد في كافة المجالس والاجتماعات على التقوى والتدين والخوف من الله، كذلك حدّدت لبعض الذنوب عقوبات يُطلق عليها في الفقه الحدود والتعزيرات.

وفي هذه العقوبات أربع نقاط، نعبّر عنها «بالشاخص»:

١ ـ يعلم بقليل من التأمّل أنّ كافة الحدود تجرى في موارد ليس شخص الإنسان بمفرده هو المقصود، بل الجريمة تتحقق بالارتباط مع فعل إنسانٍ بالنسبة إلى مالٍ أو شخصٍ أو جمعٍ آخر.

فالمعاصي الشخصية من قبيل الكذب أو الغيبة التي فيها عمل فرد واحد فقط دون فعل أو مال أو عرض الآخر، فهي ليست موضوعاً للحدود، وأمّا في موارد من قبيل الزنا، اللواط، السرقة والقذف، فيطرح فيها الحدود الإلهية.

هذا الموضوع يكشف عن أنّ الإرادة الأوّلية للشارع المقدّس ليست هي وضع عقوبات لكافة القبائح والمحرّمات والذنوب، بل الجرائم التي لا تتحدد ولا تنحصر في دائرة الفرد والمال والعرض أو العقيدة الخاصّة لشخصٍ، فهي مشمولة لهذه الإرادة.

وحتّى في خصوص الارتداد، فإذا لم يظهره شخص وبقي في ذهنه، فليس عليه عقوبة دنيوية أو حدّ،

وأمّا إذا أظهره ـ وهو نوع تحدّ ومواجهة للدين والمتدينين، وتخريب وهدم لعقائدهم ـ فيطرح مسألة الحدّ.

٢ ـ ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة الهامّة ألا وهي أنّه طبقاً لقانون «الدرء»، «وادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»[(١)]، وطبقاً لنقل الشيخ

---

(١) سنن الترمذي ٢: ٤٣٨، ح١٤٤٧.

الصدوق رحمه الله: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[١]، فإنّ منهج الإسلام يقتضي نفي استحقاق الحدّ بالنسبة للأفراد قدر الإمكان، وليس لهذا الدين إصرار على إثبات الجرم وبتبعه إقامة الحدود المترتبة عليه. كما يرفض في موارد إثبات الجرم الطرق السهلة والبسيطة، حتّى أنّه في بعض الصور يرى لزوم شهادة أربعة رجال عدول.

٣ ـ الشاخص الآخر هو الموارد التي جُعلت بعنوان العفو في اختيار الحاكم الشرعي أو القاضي الجامع للشرائط.

٤ ـ الشاخص الآخر هو أنّه بناء على بعض الروايات ينتفي استحقاق الحدّ في حال الجهل بالحرمة أو الحكم، على سبيل المثال: روي في صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام وأقرّ به، ثمّ شرب الخمر وزنى وأكل الربا ولم يتبيّن له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحدّ إذا كان جاهلاً، إلّا أن تقوم عليه البينة أنّه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر وأكل الربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته، فإن ركبه بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحدّ»[٢].

وماورد أيضاً في القاعدة العامّة: «أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»، وهي شاملة للشبهات الحكمية والموضوعية، وشاملة للجاهل القاصر والمقصّر.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧٤، ح٥١٤٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢، ح٣٤١٤١.

طبعاً هذه النقطة واضحة أنّه ليس من الضروري علم المجرم بوجود الحدّ ومقداره، بل عليه أن يعلم فقط بأنّ هذا العمل حرام، وفي هذه الحال يستحق الحدّ وإن لم يعلم بوجود الحدّ الشرعي والعقوبة في مثل هذا الفعل الحرام.

وبناء على هذه الشواخص الأربعة يتّضح أنّ استحقاق الحدّ لا يتحقق بسهولة، بل هو ممكن بعد حصول شروط وأمور.

وبعبارة أخرى: لم يكن قرار الشارع المقدّس في الدين الإسلامي على زيادة الحدود و إقامتها وإشاعتها في المجتمع، بل اكتفى بمقدار الضرورة وبالأقل اللازم.

وبعد اتّضاح هذه الخصوصيات ينبغي القول: إنّ النزاع القائم في بحث إجراء الحدود هو أنّ إقامة الحدود هل هو من مختصّات عصر حضور المعصوم عليه السلام الذي ينبغي فيها استئذانه أو أنّه يشمل زمان الغيبة أيضاً؟

وهل هناك احتمال أنّه فيما لو كان إجراء الحدود من الأحكام الخاصّة بعصر حضور المعصوم عليه السلام أن نقول: إنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام أذنوا إذناً عامّاً للفقهاء جامعي الشرائط بأنّ لهم الولاية على هذا الأمر؟

كما أنّه من الممكن أن نعتقد بالنسبة لعصر الحضور أنّ الأئمة عليهم السلام أذنوا بإقامة الحدود فيما يتعلّق بالآخرين.

في بحث القضاء صرّح الفقهاء بأنّ للقاضي الولاية على الحكم، وبعبارة أخرى: القضاء ونفوذه من مصاديق الولاية. وعلى هذا، ففي إقامة الحدود ينبغي وجود جهة الولاية وبدونها لا يحقّ لأحد إقامتها، وحينئذ

فالبحث في أنه هل أُعطيت هكذا ولاية للفقهاء جامعي الشرائط في زمان الغيبة أو أنّه مختص بالإمام المعصوم عليه السلام ومن دون حضوره وإذنه لا يمكن إقامة هذه الحدود؟

بعد اتّضاح محل النزاع، واضح أنّه في مقام الاستدلال يلزم إقامة الدليل على الاشتراط والاختصاص، فإن كان هناك دليل واضح يدلّ على اختصاص هذا الأمر بالإمام المعصوم عليه السلام فنقول بالاختصاص، وإن لم يكن هناك دليل على هذا الاختصاص، فبعد إثبات الولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط تكون أصالة عدم الاشتراط حاكمة في هذا المورد.

وهذا المطلب مسلّم أنّ إثبات الحدّ يجب أن يكون تحت نظر الحاكم الشرعي، ولكن البحث في أنّه في الموارد التي بحسب الظاهر أصل الجريمة مع الخصوصيات والشرائط ثابتة للأفراد العاديين هل لهؤلاء الأفراد الحقّ في الحكم وإجراء الحدّ؟

وبعبارة أخرى: لا يمكن القبول بالملازمة بين مسألة الإثبات ومسألة إقامة الحدّ، يعني: لا ريب أنّه في مورد إثبات الحدّ يجب أن يكون هذا الأمر عند الحاكم المجتهد، ولكن لا ملازمة في أن يكون منفّذ الحدّ مجتهداً أيضاً.

هل هناك ملازمة بين مشروعية القضاء في زمان الغيبة مع مشروعية تنفيذ الحدود؟

في عبارات الفقهاء المعتقدين بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة هكذا يأتي عادة: كما أنّ الحكم والقضاء من شؤون الفقاهة، فكذلك إجراء الحدود.

وكأنّ هذه الملازمة موجودة في ارتكاز الفقهاء، والظاهر أيضاً هو وجود الملازمة الشرعية والعادية، والسبب هو أنّ القضاء إن كان مشروعاً ولكن لم يكن تنفيذ الحدود مشروعاً، لزم لغوية القضاء في بعض الموارد.

وببيان آخر: هناك إطلاق في أدلة مشروعية القضاء حتّى بالنسبة إلى الموارد التي فيها حدود إلهية، فإن لم نعتقد بمشروعية تنفيذ الحدود في زمان الغيبة فيلزم منه إدخال التخصيص أو التقييد في هذه الأدلة.

وبعبارة أخرى: عدم مشروعية تنفيذ الحدود، إمّا يستلزم لغوية مشروعية القضاء في بعض الموارد أو أنّ علينا الالتزام بالتخصيص أو التقييد فيها، ولا يمكن الالتزام بكلا الأمرين، وعلى هذا فيمكن قبول الملازمة بينها. نعم، يمكن القول بعدم الملازمة بين مشروعية الإفتاء وتنفيذ الحدود.

الملازمة بين نظرية ولاية الفقيه ومشروعية تنفيذ الحدود:

ورد في عبارات بعض المحققين الكرام[1]: أنّ المخالفة مع جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة لا يعني إنكار نظرية ولاية الفقيه؛ لوجود نسبة

---

(١) السيد مصطفى المحقق الداماد، قواعد الفقه، القسم الجزائي: ٢٩١.

العموم والخصوص من وجه في اصطلاح المناطقة بين هذين البحثين.

فمن الممكن أنّ أشخاصاً لا يقولون بنظرية ولاية الفقيه بالمعنى الرائج ولكن يعتقدون أنّ الفقهاء الجامعين للشرائط يمكنهم القضاء وإقامة الحدود، وآية الله الخوئي رحمه الله من هذه المجموعة.

ومن الممكن أن يقول شخص بولاية الفقيه ولكن لا يسرّي حدود اختيارات الفقيه إلى إقامة الحدود أو الجهاد مع الكفّار، كالمحقق الكركي.

ويمكن أن لا يقول بهما أحد، كالمرحوم آية الله السيد أحمد الخوانساري وآية الله الشيخ عبد الكريم الحائري.

ويمكن أن يقول البعض بكلا النظريتين، كالإمام الخميني رحمه الله وعدد كثير من الفقهاء المعاصرين والقدماء.

وفي رأينا أنّ هذا الكلام قابل للنقاش؛ لأنّه يبتني على نظرية ولاية الفقيه المطلقة، وينبغي أن يُسأل هل هناك ملازمة بين هذه النظرية ومسألة تنفيذ الحدود أو لا؟

و في الجواب يجب أن نقول: لاشك في وجود مثل هذه الملازمة وإلّا لزم خلاف الفرض، وزوال عنوان الإطلاق.

طبعاً ينبغي القول هنا: إنّ خلطاً قد حصل بين مطلبين:

الأوّل: هل أنّ لازم مسألة الولاية المطلقة هو جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة أم لا؟

الثاني: كم هو عدد أقوال كبار العلماء؟

الكاتب المحترم قد التفت إلى المطلب الثاني والحال أنّ البحث في الملازمة متعلّق بالمطلب الأوّل.

وهناك ملازمة واضحة بين قبول ولاية الفقيه المطلقة ومشروعية إقامة الحدود، إلّا إذا أقيم دليل خاص على عدم المشروعية في زمان الغيبة، وفي هذه الصورة، في الوقت الذي ينبغي قبول الولاية المطلقة من حيث الفتوى، ينبغي العمل أيضاً بالدليل الخاص على فرض قبوله، ولكن مع قطع النظر عن وجود الدليل الخاص، فلا ترديد في هذه الملازمة.

وينبغي الالتفات إلى هذه النقطة وهي: أنّ عمومية وإطلاق ولاية الفقيه يشمل تنفيذ الحدود أيضاً بشكل قاطع، ومن هذا المنظار تكون المسألة أعلى وأهم من عنوان الملازمة.

وبعبارة أخرى: يعدّ تنفيذ الحدود أحد مصاديق العنوان العام لولاية الفقيه المطلقة، وفي هذه الصورة التعبير بالملازمة يكون تعبيراً مسامحياً.

في هذا البحث بنحو عام هناك أربعة آراء:

أ: الجواز مطلقاً.

ب: عدم الجواز مطلقاً.

ج: التفصيل في موارد الجواز، وسيأتي توضيحه.

د: الترديد والتوقف في المسألة.

والقائلون بالجواز والتفصيل هم على خمسة أقسام:

القول الأوّل: جواز إقامة الفقيه الجامع للشرائط الحدود مطلقاً، وعدم جواز إقامة الحدود لغير الفقيه إلّا المولى بالنسبة لمملوكه.

يستفاد هذا القول من كلمات الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك[1]، والروضة البهية[2].

القول الثاني: جواز إقامة الفقيه الحدود مطلقاً، وعدم الجواز لغير الفقيه وإن كان مالكاً، يستفاد هذا الرأي من كلمات المقنعة[3]، والمراسم[4]، وكتاب الكافي لأبي الصلاح الحلبي[5]، والمرحوم العلّامة في المختلف[6].

القول الثالث: جواز إقامة الحدود للموالي فقط، وعدم الجواز لغيرهم مطلقاً[7].

---

(١) مسالك الإفهام ٣: ١٠٥.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢: ٤١٩.

(٣) المقنعة: ٨١٠.

(٤) المراسم العلوية في الأحكام النبوية: ٢٦٣.

(٥) الكافي في الفقه: ٤٢١.

(٦) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ٤٦٣.

(٧) قبل هذا القول المرحوم ابن إدريس في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الصفحة ٢٤ من المجلد الثاني لكتاب السرائر.

القول الرابع: هو نفس القول الثالث مع إضافة جواز إقامة الحدود للآباء والأزواج[١].

القول الخامس: جواز إقامة الحدود للفقيه والآباء والأزواج والموالي، وعدم الجواز لغيرهم[٢].

ولدراسة هذه الأقوال بصورة أفضل يلزم التأمّل في بعض عبارات الفقهاء، فننقل في البداية العبارات الصريحة في جواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبة، ثمّ نتناول بالتحليل عبارات الشيخ الطوسي، ابن إدريس والمحقق الحلي رحمهم الله.

دراسة عبارات الفقهاء في مسألة جواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبة

بعض أهم الرؤى المطروحة في هذا المضمار هي:

١ـ الشيخ المفيد رحمه الله:

«أمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام والمنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمّد عليهم السلام، ومن نصّبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»[٣].

---

(١) قبل هذا الرأي الشيخ الطوسي في بحث الأمر بالمعروف من كتاب النهاية.

(٢) نسب هذا القول للكثير من الفقهاء، ومضافاً إلى المشروعية والولاية في إقامة الحدود، في بعض كلمات الفقهاء طرحت مسألة لزوم مساعدة الناس أيضاً.

(٣) المقنعة: ٨١٠.

ويبدو أنّ الشيخ المفيد رحمه الله هو أوّل من صرّح بإمكان إقامة الفقهاء للحدود في زمان الغيبة.

٢ـ سلار رحمه الله:

ويكتب سلّار في كتاب المراسم: «فقد فوّضوا عليهم السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجباً... وقد روي أنّ للإنسان أن يقيم على ولده وعبده الحدود إذا كان فقيهاً ولم يخف من ذلك على نفسه، والأوّل أثبت»(١).

ويستفاد من خلال التدقيق في كلمات سلّار أنّ مراده هو أنّ القول الأوّل ـ يعني: جواز إقامة الحدود مطلقاً ـ أثبت من حيث الأدلة، وأنّ مستنده قوي جدّاً، ويرى القول الثاني ـ يعني: جواز إقامة الحدّ على الولد والعبد حتّى في زمان حضور الإمام عليه السلام ـ وإن كان مقتضى إطلاق الرواية غير أثبت، ودليله الاستناد إلى رواية لا يمكن الاعتماد عليها كثيراً. وسيأتي توضيح هذا القول بنحو أكثر تفصيلاً في كلمات بعض آخر من القدماء.

وبعد الشيخ المفيد يعدّ سلّار رحمه الله الشخصية الثانية التي أفتت بمشروعية إقامة الحدود في زمان الغيبة.

٣ـ أبو الصلاح الحلبي رحمه الله:

أورد أبو الصلاح الحلبي في الكافي: «تنفيذ الأحكام الشرعية والحكم

---

(١) المراسم العلوية: ٢٦٣.

بمقتضى التعبّد فيها من فروض الأئمةعليهم السلام المختصة بهم دون من عداهم ممّن لم يؤهلوه لذلك، فإن تعذّر تنفيذها بهمعليهم السلام وبالمأهول لها من قبلهم لأحد الأسباب لم يجز لغير شيعتهم تولّي ذلك، ولا التحاكم إليه، ولا التوصّل بحكمه إلى الحقّ، ولا تقليده الحكم مع الاختيار، ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب في الحكم من شيعته... فمتى تكاملت هذه الشروط فقد أذن له في تقلّد الحكم وإن كان مقلّده ظالماً متغلباً، وعليه متى عرض لذلك أن يتولاه، لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، تعيّن فرضها بالتعريض للولاية عليه»[(١)].

وبناء على هذا الكلام فمن كانت له شرائط النيابة عن الأئمة المعصومينعليهم السلام يعدّ مأذوناً من قبل الأئمةعليهم السلام في تقلّد الحكم وتنفيذه وإقامته.

وينبغي الالتفات إلى أنّه في هذا الكلام عُبّر عن إقامة الأحكام بـ«التنفيذ».

كما أنّه يستفاد من مجموع كلماته أنّه يرى أنّ الولاية في القضاء والتنفيذ هما من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤ـ ابن زهرة رحمه الله:

قد بيّن في البداية شرائط القاضي ثمّ أورد في النهاية: «ويجوز للحاكم

---

(١) الكافي: ٤٢١ - ٤٢٣.

أن يحكم بعلمه في جميع الأشياء من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك»[1].

واشترط في متولّي القضاء عدّة شروط، هي:

١ ـ أن يكون عالماً بالحقّ في الحكم

٢ ـ عادلاً

٣ ـ كامل العقل

٤ ـ حسن الرأي

٥ ـ ذا حلم وورع

٦ ـ قوّة على القيام بما فوّض إليه.

ويمكن استفادة تنفيذ الحدود من الشرط السادس.

هـ ابن سعيد:

يقول ابن سعيد في الجامع للشرائع: «ويتولّى الحدود إمام الأصل أو خليفته أو من يأذنان له فيه»[2].

ويستفاد من مجموع هذه العبارات بوضوح أنّ تنفيذ الحدود جائز ومشروع في زمان الغيبة.

(١) غنية النزوع: ٤٣٦.

(٢) الجامع للشرائع: ٥٤٨.

٦ـ الشيخ الطوسي ﴿رحمه الله﴾:

أورد الشيخ الطوسي في النهاية: «أمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قبل الله تعالى أو من نصّبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال، وقد رخص في حال قصور أيدي أئمة الحقّ وتغلّب الظالمين أن يقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه، إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بوائقهم، فمتى لم يأمن ذلك لم يجز له التعرّض لذلك على حال. ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، و يعتقد أنّه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك، مالم يتعدّ الحقّ في ذلك، وما هو مشروع في شريعة الإسلام، فإن تعدّى فيما جعل إليه الحقّ في ذلك، لم يجز له القيام به، ولا لأحد معونته على ذلك، اللهم إلّا أن يخاف في ذلك على نفسه، فإنّه يجوز له حينئذ أن يفعل ذلك في حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس، فأمّا قتل النفوس فلا يجوز فيه التقية على حال، وأمّا الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز ذلك أيضاً إلّا لمن أذن له السلطان الحقّ في ذلك، وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكّنون فيه من تولّيه بنفوسهم، فمن تمكّن من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين فليفعل ذلك، وله بذلك الأجر والثواب»[١].

---

(١) النهاية: ٣٠٠ - ٣٠١.

ويمكن تلخيص كلام المرحوم الشيخ بالشكل التالي:

١ ـ إقامة الحدود الشرعية في زمان حضور المعصوم عليه السلام تجوز فقط للإمام المعصوم عليه السلام أو من نصّبه الإمام نصباً خاصاً، ولا يجوز لسواهما إقامتها.

٢ ـ الترخيص في حال قصور أيدي أئمة الحقّ المعصومين عليهم السلام وتغلّب الظالمين، أن يقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه، إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بوائقهم.

٣ ـ من استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، و يعتقد أنّه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك، مالم يتعدّ الحقّ في ذلك، وما هو مشروع في شريعة الإسلام، فإن تعدّى فيما جعل إليه الحقّ في ذلك، لم يجز له القيام به، ولا لأحد معونته على ذلك، اللهم إلّا أن يخاف في ذلك على نفسه، فإنّه يجوز له حينئذ أن يفعل ذلك في حال التقية.

٤ ـ الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين، لا يجوز إلّا لسلطان الحقّ، وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم، فمن تمكّن من الفقهاء من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين فليفعل ذلك، وله بذلك الأجر والثواب.

فتكون النتيجة هي:

أوّلاً: يستفاد من كلام الشيخ رحمه الله في النهاية أنّه لا يمكن للفقيه إقامة الحدود ابتداء، ولا يحقّ له إقامتها.

ثانياً: من استخلفه سلطان ظالم على قوم، جاز له أن يقيمها وإن لم يكن فقيهاً، مالم يتعدّ الحقّ في ذلك.

ثالثاً: هنالك فرق بين القضاء وإقامة الحدود.

رابعاً: يعتقد الشيخ رحمه الله أنّه رخص الشارع للإنسان إقامة الحدّ على ولده وأهله ومماليكه.

والأمر الذي نؤكّد عليه هو أنّ كثيراً من الفقهاء نسبوا القول بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة إلى الشيخ الطوسي رحمه الله، فقد نسب ابن فهد الحلّي رحمه الله في كتابه المهذّب البارع هذا القول إلى الشيخ رحمه الله في النهاية، وجزم العلّامة رحمه الله في التذكرة والمنتهى بذلك، فقال: «وجزم به الشيخان»، ونسب الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك هذا القول إلى الشيخ الطوسي رحمه الله وجماعة.

ولكن المستفاد من عبارة الشيخ رحمه الله في النهاية أنّه لا يمكن نسبة القول بالجواز إلى المرحوم الشيخ.

نعم، لو كانت كلمة «إنفاذ الحكم» بمعنى إجراء الحكم، فيمكن في هذه الحالة نسبة هذا القول إلى الشيخ رحمه الله.

قال المرحوم السيد محمّد باقر الشفتي في رسالته: «إنّ المخالف بل

المتوقّف في المسألة غير ظاهر، عدا ما يظهر من العبارة السالفة من شيخ الطائفة في النهاية...»[١].

استفاد ابتداء من عبارة الشيخ رحمه الله في النهاية المخالفة لجواز إقامة الحدود، ولكن بعد ذلك يكتب أنّه يستفاد من عبارة: «وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم» أنّ التنفيذ وكذا الحكم فوّض لفقهاء الشيعة.

وإنّما يصح هذا الكلام فيما لو أرجعنا المشار إليه «ذلك»إلى التنفيذ والحكم معاً، والحال أنّ ظهوره الأوّلي هو الحكم والقضاء فقط ولا يشمل التنفيذ.

نعم، يمكن استفادة هذا القول بوضوح من عبارة المرحوم الشيخ في المبسوط، فهو يقول في المبسوط: «للسيد أن يقيم الحدّ على ما ملكت يمينه بغير إذن الإمام عليه السلام... عندنا وعند جماعة...وأمّا الحدّ لشرب الخمر فله أيضاً إقامته عليهم عندنا؛ لما رواه علي عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم، وهذا عامّ، وأمّا القطع بالسرقة فالأولى أن نقول له ذلك لعموم الأخبار...أمّا القتل بالردة فله أيضاً ذلك لما قدمناه... ومن قال للسيد إقامة الحدّ عليهم أجراه مجرى الحاكم والإمام وكلّ شيء للإمام أو الحاكم إقامة الحدّ به من إقرار وبينة وعلم فللسيد مثله»[٢].

---

(١) إقامة الحدود في هذه الأعصار: ١٣٥.

(٢) المبسوط ٨: ١١ - ١٢.

لقد صرّح المرحوم الشيخ في هذه العبارة أنّه كلّ شيء للحاكم الشرعي بالنسبة لإقامة الحدود فللسيد مثله، وبعبارة أخرى: جواز إقامة الحدود للمولى ليس استثناء، بل عدّ المولى بمنزلة الحاكم، وفي النتيجة، ينبغي أن يعتبر الشيخ رحمه الله هذه النسبة إلى نفس الحاكم من المسلّمات.

وكذلك من عبارة الشيخ رحمه الله في الخلاف حيث صرّح بجواز حكم الحاكم في كافة الموارد بعلمه، في الأموال والحدود والقصاص، ثمّ كتب: «من فعل ما يجب به الحدّ في أرض العدو من المسلمين، وجب عليه الحدّ إلّا أنّه لا يقام عليه الحدّ في أرض العدو، بل يؤخّر إلى أن يرجع إلى دار الإسلام»[١]، يستفاد بوضوح جواز إقامة الحاكم للحدود.

والنتيجة: أنّ الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط والخلاف يعتقد بشكل واضح بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وأمّا في كتاب النهاية فإنّه يمكن عدّ المرحوم الشيخ بتوجيه أنّه من مؤيدي هذه النظرية.

٧ـ ابن إدريس رحمه الله:

كتب ابن إدريس رحمه الله: «الأقوى عندي أنّه لا يجوز له أن يقيم الحدود إلّا على عبده فحسب، دون ما عداه من الأهل والقرابات؛ لما قد ورد في العبد من الأخبار، واستفاض به النقل بين الخاصّ والعام»[٢].

---

(١) كتاب الخلاف ٥: ٥٢٢، المسألة ٩.

(٢) السرائر ٢: ٢٤.

هذا الكلام هو أوّل خلاف بين ابن إدريس رحمه الله مع المرحوم الشيخ في هذا البحث، فإنّ ابن إدريس يرى جواز إقامة الحدّ للمولى على العبيد فقط وأمّا بالنسبة لبقية الموارد كالأهل والأقارب فلا يجوّز إقامة الحدود، على خلاف الشيخ رحمه الله الذي يرى جواز إقامة الحدود في الموارد الثلاثة.

ثمّ تابع ابن إدريس كلامه فقال:«وقد روي أنّ من استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال، ويعتقد أنّه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك، ما لم يتعدّ الحقّ في ذلك، وما هو مشروع في شريعة الإسلام... قال محمّد بن إدريس مصنف هذا الكتاب: والرواية أوردها شيخنا أبوجعفر في نهايته، وقد اعتذرنا له فيما يورده في هذا الكتاب ـ أعني النهاية ـ في عدّة مواضع، وقلنا: إنّه يورده إيراداً من طريق الخبر، لا اعتقاداً من جهة الفتيا والنظر»[١].

يعتقد ابن إدريس أنّ الشيخ رحمه الله أورد هذا المطلب ـ أنّ من استخلفه سلطان ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود، جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال ـ من طريق الخبر لا اعتقاداً من جهة الفتيا والنظر؛ لأنّ إجماع الأصحاب والمسلمين قائم على أنّه:

أوّلاً: لا يجوز إقامة الحدود.

---

(١) المصدر نفسه:٢٤ - ٢٥.

ثانياً: المخاطب في آيات وأدلة الحدود، هم الأئمة عليهم السلام والحكّام الذين يعملون بإذنهم، ولا صلاحية لغيرهم للتعرّض لهذه الأمور، ولا يرفع اليد عن الإجماع بالخبر الواحد.

ثمّ قَبل ابن إدريس رحمه الله في نهاية العبارة نظرية الشيخ رحمه الله بالنسبة للحكم والقضاء بين الناس.

وطبقاً لكلام ابن إدريس رحمه الله الشيخ الطوسي رحمه الله لا يوافق على إقامة الحدود حتّى في مورد استخلاف السلطان الظالم لشخص، وابن إدريس رحمه الله موافق مع الشيخ الطوسي رحمه الله إلّا في إقامة الحدود على الأهل والقرابات.

واستنتج جماعة من الفقهاء من كلمات ابن إدريس رحمه الله أنّه لا يوافق على إقامة الحدود في زمان الغيبة، قَبِل هذا المطلب الصيمري في غاية المرام [1] وابن فهد رحمه الله في المهذّب البارع [2] والفاضل المقداد في التنقيح [3].

وأمّا المرحوم السيد محمّد باقر الشفتي فقد رفض في رسالته هذه النتيجة معتقداً بأنّ ما فهمه هؤلاء الفقهاء يطابق بعض عباراته، ولكن لو لاحظنا عباراته الأخرى فسنصل إلى نتيجة أخرى هي: أنّه من الموافقين لإقامة الحدود في زمان الغيبة، وحتّى أنّه يؤكد ويصرّ على هذه النظرية أيضاً.

---

(١) غاية المرام ١ : ٥٤٧.

(٢) المهذّب البارع ٢ : ٣٢٩.

(٣) التنقيح الرائع ١ : ٥٩٦.

وقد عقد المرحوم ابن إدريس في آخر السرائر فصلاً تحت عنوان «تنفيذ الأحكام»، ويكتب المرحوم الشفتي: أنّه يستفاد من عبارة آخر السرائر وعبارة أخرى له بوضوح أنّ ابن إدريس رحمه الله لا يخالف الشيخ الطوسي في مسألة جواز إجراء الأحكام، وأنّ نسبة المخالفة معه غير مطابقة للصواب والصحة، ويكتب المرحوم الشفتي: « وأنت إذا تأمّلت في العبارات المذكورة تعلم أنّ ما عزوه إلى ابن إدريس من منعه إقامة الحدود من الفقهاء في هذه الأزمنة غير مقرون بالصحّة، وأنّ الداعي لتلك النسبة الجمود ببعض كلماته من دون تأمّل في السابق عليه واللاحق به»[(١)].

ثمّ نسب مطلباً أهم لابن إدريس فكتب يقول: «بل الذي يظهر من مجموع كلماته التي أوردناها في المقام وغيرها أنّ إصراره في الجواز فوق كلام المجوّزين»[(٢)].

وأورد المرحوم ابن إدريس في آخر السرائر: «صحة التنفيذ تفتقر إلى معرفة من يصحّ حكمه ويمضي تنفيذه، فإذا ثبت ذلك، فتنفيذ الأحكام الشرعية والحكم بمقتضى التعبّد فيها من فروض الأئمة عليهم السلام، المختصّة بهم...فمتى تكاملت هذه الشروط (شروط النيابة عن الإمام) فقد أذن له في تقلّد الحكم، وإن كان مقلّده ظالماً متغلباً.

---

(١) إقامة الحدود في هذه الأعصار: ١٤٤.

(٢) إقامة الحدود في هذه الأعصار: ١٤٤.

وعليه متى عرض لذلك أن يتولّاه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، تعيّن غرضهما بالتعريض للولاية عليه...والتمكّن من أنفسهم لحدّ أو تأديب تعيّن عليهم، ولا يحلّ لهم الرغبة عنه»[١].

وفي هذه العبارة عدّة شواهد واضحة على مدّعى المرحوم الشفتي:

١ ـ تصريح ابن إدريس رحمه الله في صدر العبارة أنّه إذا تعذّر تنفيذ الحكم من جانب المعصوم عليه السلام يجب الرجوع إلى شخص له شروط النيابة عن الأئمة عليهم السلام ـ وهو العلم بالحقّ في الحكم الذي يرجع إليه ـ ومأذون في الحكم والتنفيذ.

٢ ـ أورد في ذيل العبارة أنّ من استخلفه سلطان ظالم في الحكم والتنفيذ فهو في الحقيقة نائب عن ولي الأمر عليه السلام، وهو قد أذن له «لثبوت الإذن منه ومن آبائه عليهم السلام لمن كان بصفته في ذلك»، بل يستفاد من عبارة:«ولا يحلّ له القعود عنه» أنّه لا يقول بالجواز فحسب، بل يعتقد بالوجوب أيضاً.

٣ ـ جاء في ذيل العبارة أيضاً: «فهو في الحقيقة مأهول لذلك بإذن ولاة الأمر عليهم السلام، وإخوانه في الدين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه، والتمكّن من أنفسهم لحدّ أو تأديب».

في هذه العبارة: أوّلاً: بيان لصلاحية من له شروط النيابة للحكم والتنفيذ.

---

(١) السرائر ٣: ٥٣٧ - ٥٣٩.

وثانياً: المؤمنون مأمورون بالرجوع إليه في المسائل والخصومات، فإذا رأى لزوم حدّ فعليهم أن يهيئوا نفوسهم لهذا الحدّ أو التأديب.

وأوضح من هذه العبارة المطلب الذي أورده في آخر كتاب السرائر في مقام الاستدلال على أنّ الحاكم يمكن أن يعتمد على علمه في كافة الأشياء والأمور، فقال: «فأمّا ما يوجب الحدود، فالصحيح من أقوال طائفتنا وذوي التحصيل من فقهاء عصابتنا أنّهم لا يفرّقون بين الحدود وغيرها من الأحكام الشرعيّات، في أنّ للحاكم النائب من قبل الإمام أن يحكم فيها بعلمه، كما أنّ للإمام ذلك، مثل ما سلف في الأحكام التي هي غير الحدود؛ لأنّ جميع ما دلّ هناك هو الدليل هاهنا، والمفرّق بين الأمرين مخالف مناقض في الأدلة»[1].

وكتب أنّه ذهب بعض أصحابنا إلى التفصيل بين الإمام وغير الإمام؛ لأنّ الإمام معصوم من الخطأ، وغيره ليس بمعصوم، وإقامة الحدود ليست واجبة على غير الإمام، بل هي من فروض الإمام المعصوم.

وقال ابن إدريس رحمه الله في ردّ هذه الجماعة: «فأمّا قوله: إقامة الحدود ليست من فروضه، فعين الخطأ المحض عند جميع الأمّة؛ لأنّ الحكّام جميعهم هم المعنيّون بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[2]،

(١) السرائر ٣: ٥٤٥.

(٢) سورة المائدة: ٣٨.

وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1]»[2].

وعلى ضوء هذه العبارة، يرى أنّ المخاطب في هذه الآيات الشريفة هم جميع الحكّام، المعصوم منهم وغير المعصوم، والنتيجة: يكون تنفيذ الحدود فريضة لجميع الحكّام.

٨ـ العلامة الحلي ﵀:

وكتب المرحوم العلّامة في التذكرة: «وهل يجوز للفقهاء إقامة الحدود في حال الغيبة؟ جزم به الشيخان؛ عملاً بهذه الرواية (إقامة الحدود إلى من بيده الحكم)، كما يأتي أنّ للفقهاء الحكم بين الناس، فكان إليهم إقامة الحدود، ولما في تعطيل الحدود من الفساد»[3].

ويستفاد من هذه العبارة أنّ المرحوم العلّامة يقبل الرأي المنسوب إلى الشيخ ﵀. وفي منتهى المطلب أيضاً أورد ما ذكره في التذكرة، فهو ابتداء توقّف بالنسبة لفتوى الشيخ الطوسي ﵀ والشيخ المفيد ﵀، ثمّ قال بعد ذلك مباشرة: «وهو قويّ عندي»[4].

وذكر في التحرير نظير ما ذكره في المنتهى، فقال: «وهو قويّ عندي»[5].

---

(١) سورة النور: ٢.

(٢) السرائر ٣: ٥٤٦.

(٣) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٥.

(٤) منتهى المطلب ٢: ٩٩٥.

(٥) تحرير الأحكام ٢: ٢٤٢.

وأورد في القواعد أيضاً: «أمّا إقامة الحدود، فإنّها للإمام خاصة أو من يأذن له، ولفقهاء الشيعة في حال الغيبة ذلك»[(١)].

وجاء في إرشاد الأذهان:«وللفقيه الجامع لشرائط الإفتاء إقامتها، والحكم بين الناس»[(٢)].

ويكتب أيضاً في تبصرة المتعلمين: «وللفقهاء إقامتها حال الغيبة مع الأمن، ويجب على الناس مساعدتهم»[(٣)].

في هذه العبارة مضافاً إلى ماذكره أنّ الفقهاء لهم الولاية في إقامة الحدود طرح مسألة لزوم مساعدة الناس.

ويكتب أيضاً في مختلف الشيعة: «والأقرب عندي جواز ذلك للفقهاء... والعجب أنّ ابن إدريس ادّعى الإجماع في ذلك مع مخالفة مثل الشيخ وغيره من علمائنا »[(٤)].

٩ـ الشهيد الأوّل ﵀:

وكتب الشهيد الأوّل ﵀ في كتاب الدروس في بحث الأمر بالمعروف: «والحدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه ولو عموماً، فيجوز في حال الغيبة

---

(١) قواعد الأحكام ١: ٥٢٥.

(٢) إرشاد الأذهان ١: ٣٥٣.

(٣) تبصرة المتعلمين: ٩٠.

(٤) مختلف الشيعة ٤: ٤٦٣ - ٤٦٤.

للفقيه ـ الموصوف بما يأتي في القضاء ـ إقامتها مع المكنة، وتجب على العامة تقويته»[(١)].

فهو في هذه العبارة كما أنّه يرى أنّ إقامة الحدود هي من اختيارات الفقيه في زمان الغيبة، يرى مسألة لزوم التقوية على عموم الناس أيضاً.

١٠ـ المحقق الثاني ﵀:

قال المحقق الثاني ﵀ في حاشية الشرائع: «القول بالجواز ـ مع التمكّن من إقامتها على الوجه المعتبر والأمن من الضرر له ولغيره من المؤمنين ومن ثوران الفتنة ـ لا يخلو من قوّة»[(٢)].

١١ـ الشهيد الثاني ﵀:

والمرحوم الشهيد الثاني في المسالك بعد قول صاحب الشرائع: «وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال الغيبة»، يقول: «هذا القول مذهب الشيخين رحمهما الله وجماعة من الأصحاب، وبه رواية عن الصادق عليه السلام في طريقها ضعف، ولكن رواية عمر بن حنظلة مؤيّدة لذلك، فإنّ إقامة الحدود ضرب من الحكم، وفيه مصلحة كلية، ولطف في ترك المحارم، وحسم لانتشار المفاسد، وهو قويّ»[(٣)].

---

(١) الدروس الشرعية ٢: ٤٧.

(٢) حياة المحقق الكركي وآثاره ١١: ٢١٢.

(٣) مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٣: ١٠٧ - ١٠٨.

١٢ـ الفاضل المقداد رحمه الله:

بعد أن نقل الفاضل المقداد رحمه الله عبارة النافع في التنقيح الرائع، وذكر أنّ القائل بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة هما الشيخان، قال: «واختار العلّامة قول الشيخين محتجاً:

١) إنّ تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم، وانتشار المفاسد، وذلك مطلوب الترك في نظر الشارع.

٢) ما رواه عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام في حديث طويل يقول فيه: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا».

ثمّ قال: «وهذا يؤيده العمومات والنظر، أمّا العمومات فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: العلماء ورثة الأنبياء، ومعلوم أنّهم لم يرثوا من المال شيئاً، فيكون وراثتهم العلم أو الحكم. والأوّل تعريف المعرّف فيكون المراد هو الثاني، وهو المطلوب.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل، ومعلوم أنّ أنبياء بني إسرائيل لهم إقامة الحدود.

وأمّا النظر فهو أنّ المقتضي لإقامة الحدّ قائم في صورتي حضور الإمام وغيبته، وليست الحكمة عائدة إلى مقيمه قطعاً، فتكون عائدة إلى مستحقّه أو إلى نوع المكلّفين، وعلى التقديرين لابدّ من إقامتها مطلقاً »[1].

---

(١) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١: ٥٩٦ - ٥٩٧.

ونقل المرحوم الصيمري في غاية المرام والمرحوم ابن فهد في المهذّب البارع القولين دون ترجيح لأحدهما.

وفي غاية المرام في ذيل عبارة الشرائع يعني: «وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبة الإمام»، يقول: «هذا قول الشيخ وابن الجنيد وسلّار»[١].

وجاء في المهذّب البارع أيضاً: «للفقهاء إقامة الحدود على العموم، وهو مذهب الشيخ وأبي يعلي»[٢].

وكتب المرحوم المحقق في شرائع الإسلام في مورد النهي عن المنكر: «ولو افتقر إلى الجراح أو القتل، هل يجب؟ قيل: نعم، وقيل: لا، إلّا بإذن الإمام، وهو الأظهر.

ولا يجوز لأحد إقامة الحدود إلّا للإمام مع وجوده أو من نصبه لإقامتها، ومع عدمه، يجوز للمولى إقامة الحدّ على مملوكه.

وهل يقيم الرجل على ولده وزوجته؟ فيه تردّد...

وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبة الإمام، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك.

---

(١) غاية المرام في شرح شرائع الإسلام ١: ٥٤٧.

(٢) المهذّب البارع في شرح المختصر النافع ٢: ٣٢٩.

ولا يجوز أن يتعرّض لإقامة الحدود، ولا للحكم بين الناس إلّا عارف بالأحكام، مطّلع على مآخذها، عارف بكيفية إيقاعها على الوجوه الشرعية»[١].

وفي كتاب المختصر النافع يوجد نظير هذا المطلب أيضاً، جاء فيه: «وكذا قيل: يقيم الفقهاء الحدود في زمان الغيبة إذا أمنوا، ويجب على الناس مساعدتهم»[٢].

وإن كان يستفاد من عبارة المرحوم المحقق في كتابيه المخالفة، ولكن لا يبعد أن نقول: بما أنّه ذكر قولهم بعنوان «قيل»، ولم يذكر ردّاً، لذا من حيث المجموع نستفيد التوقّف من كلامه، والمرحوم آية الله السيّد أحمد الخوانساري في مدارك الأحكام، والمرحوم آية الله السيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج اعتبرا المحقق رحمه الله من المتوقّفين في هذه المسألة.

نعم، وإن كان قد تردد وتوقّف في مباحث الأمر بالمعروف، إلّا أنّه قال بالجواز في مباحث الحدود من الشرائع، فقال: «يجب على الحاكم إقامة حدود الله تعالى بعلمه كحدّ الزنا»[٣].

ويكتب في بحث حدّ اللواط: «و يحكم الحاكم فيه بعلمه إماماً كان أو غيره على الأصح»[٤].

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢) المختصر النافع في فقه الامامية: ١١٥.

(٣) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٩٤٠.

(٤) المصدر نفسه: ٩٤١.

وهذه العبارة صريحة في أنّ غير الإمام المعصوم أيضاً عليه أن يعمل بعلمه في القضاء.

ومن الفقهاء الذين توقّفوا في هذه المسألة صاحب كشف الرموز، فهو يقول: «أمّا الفقهاء فقد جزم الشيخان بأنّ في حال الغيبة ذلك مفوّض إليهم إذا كانوا متمكّنين، ولنا فيه نظر»[1].

١ ـ القائلين بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة هم: الشيخ المفيد، سلّار، أبو الصلاح الحلبي، ابن زهرة، ابن سعيد، الشيخ الطوسي، فقد صرّح بذلك في كتاب المبسوط والخلاف وفي كتاب النهاية بتوجيه العبارة، وكذلك ابن إدريس بالنظر إلى مجموع كلماته، وخاصّة عباراته في آخر السرائر، وهو ظاهر عبارات العلّامة في التذكرة، وصريحه في التحرير والقواعد والإرشاد والتبصرة والمختلف، والشهيد الأوّل في الدروس، والمحقق الثاني في الحاشية على الشرائع، والشهيد الثاني في المسالك، والفاضل المقداد في التنقيح.

٢ ـ القائل بعدم الجواز المرحوم آية الله السيّد أحمد الخوانساري.

٣ ـ المتوقّفون هم: الصيمري في غاية المرام، ابن فهد في المهذّب

---

(١) كشف الرموز ١: ٤٣٤.

البارع، المحقق في الشرائع والمختصر النافع.

بعد وضوح الأقوال في هذه المسألة، من اللازم الالتفات إلى هذا المطلب في البداية وهو: هل أنّ إقامة الحدود في زمان الغيبة بحاجة إلى دليل؟ أم تخصيصه بحضور المعصوم عليه السلام بحاجة إلى دليل؟

الظاهر بعد وجود الإطلاقات والعمومات الواردة في الحدود، وبعد قبول أصل نيابة الفقهاء عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، فإنّ ما هو بحاجة إلى دليل هو اختصاص هذا الأمر بالمعصوم عليه السلام، وإذا لم نعثر على دليل يدلّ على الاختصاص، فإنّ هذا المقدار ـ يعني: عدم الدليل على اختصاص إقامة الحدود بالإمام المعصوم عليه السلام ـ كاف في مشروعية هذا الأمر في زمان الغيبة.

بعد ذكر الأقوال من اللازم تحليل أهم الأدلة، ومن هنا في البداية نبحث عن أدلة المانعين من إقامة الحدود في زمان الغيبة، وهي:

الدليل الأوّل: ادّعاء البعض الإجماع في هذه المسألة.

كتب المرحوم آية الله السيّد أحمد الخوانساري في جامع المدارك: «وأمّا إقامة الحدود في غير زمان الحضور وزمان الغيبة فالمعروف عدم جوازها، وادّعي الإجماع في كلام جماعة على عدم الجواز، إلّا للإمام أو المنصوب من قبله»[(١)].

(١) جامع المدارك ٥: ٤١١.

الجواب: عدم صحة هذا الدليل؛ لأنّه وكما ذكرنا عبارات القدماء في المباحث السابقة، فإنّ المستفاد بوضوح من كثير من العبارات، جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وحتّى لو لم نستفد الجواز من عبارة الشيخ رحمه الله في النهاية، ولم يُقبل التوجيه الذي ذكرناه سابقاً، ولكنّه صرّح في كتاب المبسوط والخلاف بالجواز.

نعم، يستفاد من كلمات ابن إدريس رحمه الله أيضاً إجماع الأصحاب والمسلمين على عدم جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ المرحوم ابن إدريس وإن اعتقد في بعض العبارات بعدم الجواز، ولكنّه أفتى بالجواز في عبارات أخرى من كتاب السرائر، وأصرّ على ذلك أيضاً.

وقد أوضحنا هذا البحث جيداً في تحليل كلمات ابن إدريس رحمه الله.

وبناء على هذا، يمكن أن يُستنتج أنّ الإجماع في الطرف الآخر من المسألة، يعني: إجماع الفقهاء على جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة.

الدليل الثاني: إذا كان إقامة الحدود من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن الممكن قبول جوازه في زمان الغيبة، ولكنّه لا يعدّ من مصاديق هذا العنوان، بل هو عنوان مستقل كما أنّ عنوان إقامة صلاة الجمعة وعنوان القضاء والحكم بين الناس عنوان مستقل، ولا علاقة له بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبعبارة أخرى: إذا كان إقامة الحدود من مصاديق هذا العنوان، فإنّ إطلاقات أدلة لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشمله أيضاً في جميع الأزمنة، وأمّا إذا لم يكن من مصاديق هذا العنوان، فلا دليل عندنا على مشروعيته.

ومن الواضح احتياج هذا العمل إلى دليل شرعي، ولا يمكن لأحد أن يحتمل عدم احتياجه إلى دليل شرعي.

الجواب: هذا الدليل مخدوش أيضاً؛ لأنّه:

أوّلاً: إنّنا سنوضّح عند ذكر أدلة جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، أنّ لهذا الأمر أدلة واضحة وعديدة، ويمكننا استفادة الجواز من تلك الأدلة جيّداً، سواء كان هذا العمل من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو لا.

ثانياً: إذا صرفنا النظر عن هذه الأدلة، واعتقدنا أنّها من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ مجرد هذا الأمر لا يكفي في الجواز، ولربما تقيّد إطلاقات أدلة الأمر بالمعروف بأدلة من قبيل الإجماع وغيره.

وبعبارة أخرى:من الممكن أن يعدّ هذا العمل من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنّه في نفس الوقت لايعتقد بالجواز، ولايرى هذا المصداق جائزاً.

ثالثاً: هناك فروق عديدة بين عنوان النهي عن المنكر وعنوان إقامة الحدود، وبعضها كالتالي:

١ ـ يلزم في إقامة الحدود إحراز استحقاق الحدّ الشرعي عند القاضي الجامع للشرائط (يعني: المجتهد العادل)، وهذا الأمر مشكل ودقيق جداً، بخلاف النهي عن المنكر فإنّه في تشخيص المنكر يكفي علم الناهي بأنّ هذا العمل حرام في الشريعة.

٢ ـ يمكن في النهي عن المنكر أن تكون مسألة احتمال التأثير في فاعل المنكر شرطاً، أمّا في بعض الحدود، فإنّ تنفيذها يستلزم القضاء على من يجري عليه الحدّ، وحينئذ لا يبقى موضوع لاحتمال التأثير.

٣ ـ هناك تفاوت بين الآثار التي ذكرت في الروايات لإقامة الحدود، والآثار المذكورة للنهي عن المنكر، واختلاف الآثار كاشف عن اختلاف هذين الموضوعين.

الدليل الثالث: ورد في بعض كلمات الفقهاء أنّ الحدود ترافق الإيذاء والإيلام والقتل، وهذه الأمور لا تجوز لغير النبي والإمام المعصوم عليه السلام، أو المنصوب بالنصب الخاص، ذكر هذا المطلب في كلمات المرحوم آية الله السيّد أحمد الخوانساري قدس سره.

الجواب: أوّلاً: هذا الكلام أوّل النزاع والاختلاف، ونقول: لماذا هذه الأمور غير جائزة لغير النبي والمعصوم عليه السلام؟

ثانياً: لو سلّمنا أنّ هذه الأمور وبشكل عام إقامة الحدود ممكن بالنصب الخاص، فعلينا أن نقبل أنّها ممكنة بالنصب العام أيضاً.

وبعبارة أخرى:إذا اعتقدنا بأنّ أصل مشروعية إقامة الحدود بحاجة إلى حضور المعصوم عليه السلام، وأثبتنا هذا الأمر بالدليل، فليس في هذه الصورة بحث أصلاً، أمّا إذا اعتقدنا كون مجرد الإيذاء والإيلام مانعاً من جواز إقامة الحدود، فنقول في الجواب: إذا اعتقدنا بإمكان النصب الخاص في هذا المورد في زمان المعصوم عليه السلام، فلازمه جواز و إمكان أصل مشروعيته في زمان الغيبة أيضاً، وهذه العناوين لا يمكن أن تكون مانعة عن ذلك.

الدليل الرابع: المراد من الخطاب في آيات الحدود، هو النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام.

وقال القطب الراوندي رحمه الله في فقه القرآن في ذيل الآية: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**﴾[١]: «والخطاب بهذه الآية وإن كان متوجّهاً إلى الجماعة، فالمراد به الأئمّة بلا خلاف؛ لأنّ إقامة الحدود ليس لأحد إلّا الإمام أو من نصبه الإمام»[٢].

وقال المرحوم الطبرسي أيضاً: «هذا خطاب للأئمّة ومن يكون منصوباً للأمر من جهتهم؛ لأنّه ليس لأحد أن يقيم الحدود إلّا الأئمة وولاتهم بلا خلاف»[٣].

---

(١) سورة النور: ٢.

(٢) فقه القرآن ٢: ٣٧٢.

(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن ٧: ٢١٩.

وكتب الفاضل المقداد رحمه الله أيضاً في كنز العرفان: «والخطاب هنا وفي قوله: ﴿فَاجْلِدُوا﴾ للأئمة والحكّام»[١].

وقال المرحوم الفاضل الإسترآبادي في آيات الأحكام: «والخطاب لحكام الشرع من النبي والأئمة عليهم السلام وولاتهم، فيجب عليهم إقامة الحدود على كلّ امرأة زنت ورجل زنى»[٢].

الجواب:

أوّلاً: ظاهر هذه الآيات الشريفة أنّها في مقام بيان أصل تنفيذ الحدود وبيان مقدارها، وليست بصدد بيان المنفّذ لإقامة الحدود.

ثانياً: ظاهر الخطاب في الآية عام، ولا قرينة على أنّ المراد بذلك خصوص النبي صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام.

كتب ابن إدريس في السرائر: «لأنّ الحكّام جميعهم هم المعنيّون بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾»[٣][٤].

وكأنّ القطب الراوندي والطبرسي رحمهما الله ومن خصص هذا

---

(١) كنز العرفان ٢: ٣٤١.

(٢) سورة النور، ذيل الآية٢، نقلاً عن السيد محمّد باقر الشفتي، إقامة الحدود في هذه الأعصار: ٥٥.

(٣) سورة السرائر ٣: ٥٤٦.

(٤) سورة المائدة: ٣٨.

الخطاب بأشخاص محددين، قد سلّموا ابتداء بعدم جواز إقامة الحدود لغير هذه المجموعة، ثمّ فسّروا الخطاب بهكذا تفسير، والحال أنّه في تفسير الآية الشريفة أو تحليل الخطاب لا يمكن العمل بهذا النحو، و على فرض أنّ هذا المطلب مسلّم، علينا أن نقيّد أو نخصص إطلاق وعموم الخطاب.

ويستفاد من مجموع الأدلة وقرينة مناسبة الحكم والموضوع أنّ الخطاب موجّه إلى من لهم صلاحية الحكم والقضاء، ومثل هذه المجموعة يمكنها إقامة الحدود أيضاً.

وعلى هذا، الآية مختصة بمجموعة خاصة، ولكن لا دليل عندنا على أنّ المجموعة المذكورة هي خصوص النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام.

ومن جهة أخرى، لا يمكن القول بأنّ مخاطب الآية هم جميع الحكّام، ولو لم يكن لهم صلاحية الحكم، والنتيجة: لا يبدو ما اعتقده ابن إدريس رحمه الله صحيحاً.

ثالثاً: يمكن أن يقال: إن كان مقصود الله عزّوجل حقيقة مجموعة خاصة، فمن اللازم بيان ذلك، وعدم البيان وذكر الاختصاص بمجموعة وزمان خاص، هو بنفسه دليل واضح على لزوم إقامة الحدود في أوساط المسلمين في جميع الأزمنة إلى يوم القيامة.

ومن هذه الجهة، يمكن عدّ عموم الخطاب في هذه الآيات من أدلة القائلين بجواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبة، ويمكن استفادة لزوم معاضدة ومسايرة كافة المسلمين في إقامة الحدود، وقد قلنا في المباحث المتقدّمة

عند بيان الأقوال: إنّه كما يلزم على المتصدّي لإقامة الحدود هذا الأمر، يلزم على الناس أيضاً مسايرته ومعاضدته في ذلك.

رابعاً: على مبنى الإمام الخمينيقدس سره في مباحث الأصول، علينا أن نفسّر هكذا خطابات على أنّها خطابات عامة وقانونية، وفي النتيجة: لا يُنظر إلى مخاطب معيّن ومحدد، ولا يكون الشارع المقدّس في مثل هذه الخطابات في مقام تقنين وتعيين الوظيفة لمخاطب أو لجماعة خاصّة [(١)].

والنتيجة: أنّ كافة أدلة المعتقدين بعدم الجواز مخدوشة.

وقد بيّنا في المباحث السابقة أنّه يكفي في جواز مشروعية إقامة الحدود في زمان الغيبة عدم العثور على دليل يدلّ على اختصاص الحكم بالمعصومعليه السلام، لكن من جهة أنّه من المناسب أن يطمئن الفقيه أكثر، عليه أن يبحث ويدقق في أدلة القائلين بالجواز أيضاً.

تمسّك القائلون بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة بأدلة متعددة، مضافاً إلى مؤيّدات ذكروها لمدّعاهم، فمن اللازم ذكرها وتحليلها جميعاً.

---

(١) للتحقيق في بحث الخطابات القانونية والعامة التي تعتبر من أهم الإبداعات الأصولية للإمام الخمينيقدس سره، ومؤثرة في كافة الأبحاث الفقهية من البداية وحتّى النهاية. راجع: أبحاث خارج الفقه للمؤلّف، للعام الدراسي ٩٠ - ٨٩ من العدد٩٣ إلى ١٠٦ الموجود في موقع المعلومات للمؤلّف أيضاً.

قال صاحب الجواهرﷺ: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك (أي: في جواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبة) بل كأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً... وبالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلة»[(١)].

ومع ذلك، استدلّ لهذه النظرية بعشرة أدلة، سنتعرّض لها بالتحليل والدراسة.

الشهرة بل إجماع الفقهاء على جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وفي المطالب المتقدّمة حللنا كلمات الفقهاء، وأوضحنا أنّ كثيراً منهم صرّحوا بالجواز، وإن كان يظهر من بعض عبارات الشيخ الطوسي وابن إدريس رحمهما الله المخالفة، لكن يستفاد الجواز من البعض الآخر من كتب المرحوم الشيخ و عبارات أخرى لابن إدريسﷺ. وعلى هذا، يمكن قبول إجماع القدماء على هذه النظرية.

كتب صاحب الجواهرﷺ:«بل لا أجد فيه خلافاً، إلّا ما يحكى عن ظاهر ابني زهرة وإدريس، ولم نتحققه، بل لعلّ المتحقق خلافه، إذ قد سمعت سابقاً معقد إجماع الثاني منهما، الذي يمكن اندراج الفقيه في

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٧.

الحكّام عنهم... كما أنّ ما في التنقيح من الحكاية عن سلّار أنّه جوّز الإقامة مالم يكن قتلاً أو جرحاً كذلك أيضاً»[١].

ويضاف إلى ذلك، أنّ كافة المعتقدين بجواز القضاء والحكم بين الناس في زمان الغيبة، عليهم أن يلتزموا بجواز إقامة الحدود، ونحن نعبّر عنه بالإجماع الضمني أو التقديري.

وبعبارة أخرى: يوجد في الواقع وفي تقدير وفي ضمن الإجماع على جواز القضاء والحكم هكذا إجماع أيضاً.

استدلّ صاحب الجواهر بهذا الدليل على جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وعدّ إقامة الحدّ من مصاديق كلمة الحكم الموجود في هذه الرواية، وقال:«المراد من الحكم عليه، إنفاد ما حكم به لا مجرد الحكم من دون إنفاذ»[٢].

ذكر المشايخ الثلاثة (الكليني، الصدوق، الشيخ الطوسي رحمهم الله) هذه الرواية في كتبهم.

فرواها المرحوم الكليني في كتاب العقل والجهل في باب اختلاف

---

(١) جواهر الكلام ٢١ : ٣٩٤.

(٢) المصدر نفسه ٢١ : ٣٩٥.

الحديث[١]، وفي باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور في كتاب القضاء في فروع الكافي[٢]، ورواها الشيخ الصدوق رحمه الله في باب الاتفاق على العدلين في الحكومة في كتاب القضايا والأحكام في من لا يحضره الفقيه[٣]، والشيخ الطوسي في باب القضايا والأحكام[٤].

وأمّا الحديث على ما رواه الكافي: «محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقّاً ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿ **يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ** ﴾، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حاكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا

---

(١) الكافي ١: ٦٧، ح١٠.

(٢) الكافي ٧: ٤١٢، ح٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٨، ح٣٢٣٣.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح٥٢.

الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله. قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر، قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضّل واحد منهما على الآخر، قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

وأمّا سند الرواية فقد عدّ البعض هذه الرواية صحيحة، وآخرون موثّقة، وقسم آخر حسنة، وبعض حسنة كالموثوقة، وبعض آخر ضعيفة؛ لذا ينبغي تحليل سند هذه الرواية على نحو الإجمال.

«محمّد بن يحيى العطار ومحمّد بن الحسين» ثقتان، ولا بحث في وثاقتهما.

«صفوان بن يحيى»ثقة أيضاً، وهو في الوثاقة والجلالة أهم من«صفوان بن مهران»؛ لكونه من أصحاب الإجماع.

وأمّا «محمّد بن عيسى» فإن كان المقصود «محمّد بن عيسى الأشعري»، فالذي يستفاد من عبارة النجاشي والعلّامة رحمهما الله أنّه ثقة، وقد صرّح كبار العلماء كالمرحوم الشهيد الثاني في المسالك بأنّه ثقة [١].

---

(١) مسالك الإفهام ١٢: ٣١.

أمّا إذا كان المراد «محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين»، فقد ضعّفه البعض كالشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد والشيخ الطوسي والمحقق الحلي رحمهم الله، قال المرحوم الشيخ الطوسي في الفهرست:«محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ضعيف»[(١)].

وفي المقابل، وثّقه كبار علماء الرجال أيضاً، كالكشي رحمه الله في الرجال، والنجاشي رحمه الله، والمرحوم العلّامة في الخلاصة وفي كتبه الفقهية أيضاً، والمرحوم الميرداماد في الرواشح، والمجلسي رحمه الله في الوجيزة.

وأمّا منشأ تضعيف المضعّفين فهو ما جاء في كلام ابن الوليد، إلّا أنّ هذا الكلام لا يدلّ على ضعفه[(٢)]، بل يدلّ على أنّ ما ينقله محمّد بن عيسى بن عبيد من كتب يونس لا يمكن الاعتماد عليه؛ والسبب في ذلك هو: أنّ ابن الوليد يعتقد في إجازة الرواية أنّ على شيخ الإجازة أن يقرأ على تلميذه تمام الكتاب، ويفهمه التلميذ أيضاً. وفي عصر يونس كان محمّد بن عيسى حديث السن فلهذا لا اعتبار لإجازة يونس له.

وعلى كلّ حال، الموثِّقون هم أكثر وأعرف بالرجال، ولا اعتبار لكلام المضعّفين في قبالهم، سيّما مع التوضيح المتقدّم. وعليه فسواء كان «محمّد

---

(١) الفهرست: ٢١٦ رقم ٦١١.

(٢) في ما يخص وثاقة وعدم وثاقة «محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني»، هناك تحقيق مفصّل للمؤلّف في المجلس ٧٣ من درس خارج الفقه بتاريخ ١٣٨٩/١٢/١١، على الراغبين مراجعة موقع المعلومات www.Fazeilankarani.ir للحصول عليه.

بن عيسى» هو الأشعري أو عبيد بن اليقطيني، فكلاهما ثقة.

وأمّا «داود بن الحصين»، فقد وثّقه النجاشي رحمه الله، وقال: «داود بن الحصين الأسدي، مولاهم، كوفي، ثقة»[1].

أمّا الشيخ الطوسي رحمه الله فلم يمدحه ولم يقدحه في الرجال عند بيان أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، إلّا أنّه صرّح عند ذكر أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام أنّه واقفي، فكتب: «داود بن الحصين واقفي»[2]، وكذلك توقّف المرحوم العلّامة فيه في الخلاصة، فقال:«الأقوى عندي التوقّف في روايته»[3]. ومنشأ كلام المرحوم العلّامة هو كلام الشيخ رحمه الله، وبما أنّه عند تقابل كلام الشيخ والنجاشي يقدّم كلام النجاشي، لذا ينبغي الأخذ بكلامه.

مضافاً إلى أنّه لا منافاة بين الواقفية و الوثاقة، فعلى هذا الظاهر وثاقة «داود بن الحصين».

وأمّا «عمر بن حنظلة» فاعتبره الشيخ الطوسي رحمه الله في الرجال تارة من أصحاب الإمام الباقرعليه السلام، وأخرى من أصحاب الصادق عليه السلام، وأضاف إليه الواو عند ذكر اسمه، يعني:«عمرو»، ولم يذكر له مدحاً أو ذماً، ولم يذكر له النجاشي و العلّامة رحمهما الله اسماً. والخلاصة: أنّه لم يذكر له توثيق في الأصول الرجالية.

---

(١) رجال النجاشي: ١٥٩ رقم ٤٢١.

(٢) رجال الطوسي: ٣٣٦ رقم ٥٠٠٧.

(٣) خلاصة الأقوال: ٣٤٥ رقم ١.

نعم، وثّقه الشهيد الثاني في الرعاية، و يمكن استفادة توثيقه أيضاً من بعض الروايات، منها:

١ ـ في باب وقت صلاة الظهر والعصر في كتاب الكافي روي عن الإمام الصادقعليه السلام بالنسبة إلى عمر بن حنظلة: «إذن لا يكذب علينا»[١]. يدلّ هذا التعبير بوضوح على وثاقته. نعم، ورد في سند هذه الرواية«يزيد بن خليفة» وهو غير موثق.

ونقل الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني رحمهما الله في كتاب منتقى الجمان عن والده:«ووجدت بخطهرحمه الله في بعض مفردات فوائده ما صورته: عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل، ولكن الأقوى عندي أنّه ثقة؛ لقول الصادقعليه السلام في حديث الوقت:إذن لا يكذب علينا. والحال أنّ الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلّقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب»[٢].

نعم، لو اعتقدنا كفاية رواية صفوان ـ الذي هو من أصحاب الإجماع ـ عن يزيد بن خليفة في توثيقه، فبإمكاننا توثيقه أيضاً.

٢ ـ في رواية أخرى نقلت في التهذيب، أنّهعليه السلام قال له: «أنت رسولي إليهم»[٣].

---

(١) الكافي ٣: ٢٧٥، ح١.

(٢) منتقى الجمان ١: ١٩.

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ١٦، ح٥٧.

وتستفاد وثاقة عمر بن حنظلة من هذه الرواية بوضوح.

٣ ـ نقل الكليني في كتاب الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال لعمر بن حنظلة: «ياعمر، لا تحملوا على شيعتنا، وارفقوا بهم، فإنّ الناس لا يحتملون ما تحملون»[١].

يستفاد من هذه الرواية المرتبة الاعتقادية لعمر بن حنظلة عند الإمام الصاق عليه السلام.

مضافاً إلى هذه الأمور، فإنّ رواية الأجلّاء عنه، كزرارة وابن أبي عمير وأمثالهما، كافية في وثاقته.

قال الإمام الخميني رضوان الله عليه في كتاب البيع: «مع أنّ الشواهد الكثيرة المذكورة في محلّها، لو لم تدلّ على وثاقته، فلا أقلّ من دلالتها على حسنه»[٢].

وعبّر صاحب مشارع الأحكام في تحقيق مسائل الحلال والحرام عن هذه الرواية بالحسنة أيضاً.

والنتيجة: أنّ هذه الرواية معتبرة سنداً، وهي تحمل عنوان الموثّقة أو الحسنة، وعبّر البعض عنها كصاحب الفوائد المدنية بالصحيحة[٣].

---

(١) الكافي ٨: ٣٣٤، ح٥٢٢.

(٢) كتاب البيع ٢: ٦٣٨.

(٣) الفوائد المدنية: ٣٠٣.

وعلى كلّ حال، اعتبر الكثير من كبار العلماء هذه الرواية بأنّها مقبولة، كالشيخ الأنصاري والنائيني رحمهما الله في المكاسب والبيع وفي منية الطالب، والمحقق الأصفهاني قدس سره في بحوث في الأصول وحاشية المكاسب.

وكتب المرحوم المجلسي رحمه الله في روضة المتقين: «كما يفهم من مقبولة عمر بن حنظلة التي عليها مدار العلماء في الفتوى والحكم»[(١)].

وكتب المحقق الخوانساري رحمه الله أيضاً في مشارق الشموس: «ثمّ هذه الرواية معمول عليها بين الأصحاب عملاً ظاهراً، وقبول الخبر بين الأصحاب مع عدم الرادّ له يخرجه إلى كونه حجّة، فلا يعتدّ إذن بمخالف فيه»[(٢)].

وتمسك المرحوم الميرزا القمي قدس سره في مسألة وجوب أخذ الجزية في زمان الغيبة بهذه المقبولة أيضاً، وقال: «فهو أمّا الفقيه العادل النائب عنه بالأدلة مثل مقبولة عمر بن حنظلة»[(٣)].

وبناء على هذا، يمكن القول: إنّه عبّر الكثير من كبار العلماء عن هذه الرواية بالمقبولة.

نعم، تردد المرحوم المحقق الخوئي في بعض الكتب في كون الأصحاب تلقّوا هذه الرواية بالقبول.

---

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠.

(٢) مشارق الشموس ٣: ٢١٠.

(٣) رسائل الميرزا القمي ١: ٢٥٨.

ولكن كما ذكر، عمل المتقدّمون والمتأخّرون من فقهاء الإمامية على طبق هذه الرواية، وحتّى في كتاب فقه الرضا عبّر عن هذه الرواية بالمقبولة.

ومضافاً إلى هذه الجهات، فإنّ مضمون الرواية يوجب الوثوق بالصدور.

استفاد البعض من هذا الحديث الشريف منصب ومشروعية القضاء في المرافعات والمنازعات وقبول شخص ليكون حَكماً. وبعبارة أخرى:استفاد مشروعية الحكم والقضاء عند المرافعة إلى الحاكم.

والمجموعة الثانية استفادت مشروعية القضاء والإفتاء بنحو عام، سواء كان هناك مرافعة أم لا.

والمجموعة الثالثة استفادت ـ مضافاً إلى جعل منصب القضاء والإفتاء ـ من هذه الرواية جعل الولاية العامة للفقهاء في زمان الغيبة.

ومن المجموعة الأولى يمكن الإشارة إلى المرحوم المحقق الخوئي، قال في المستند في شرح العروة الوثقى في كتاب الصوم: «وغير خفي أنّ المقبولة وإن كانت واضحة الدلالة على نصب القاضي ابتداء، ولزوم اتّباعه في قضائه، حيث إنّ قوله عليه السلام:«فليرضوا به حكماً» بعد قوله:«ينظران من كان منكم...» كالصريح في أنّهم ملزمون بالرضا به حكماً، باعتبار أنّه عليه السلام قد

جعله حاكماً عليهم، بمقتضى قولهعليه السلام: «فإنّي قد جعلته حاكماً» الذي هو بمثابة التعليل للإلزام المذكور.

إلّا أنّ النصب المزبور خاص بمورد التنازع والترافع المذكور في صدر الحديث، بلا فرق بين الهلال وغيره، كما لو استأجر داراً أو تمتع بامرأة إلى شهر، فاختلفا في انقضاء الشهر برؤية الهلال وعدمه، فترافعا عند الحاكم وقضى بالهلال، فإنّ حكمه حينئذ نافذ بلا إشكال.

وأمّا نفوذ حكمه حتّى في غير مورد الترافع، كما لو شككنا أنّ هذه الليلة أوّل رمضان ليجب الصوم أو أوّل شوال ليحرم من غير أيّ تنازع وتخاصم، فلا تدلّ المقبولة على نفوذ حكم الحاكم حينئذ إلّا بعد ضمّ مقدّمة ثانية: وهي أنّ وظيفة القضاة لم تكن مقصورة على حسم المنازعات فحسب، بل كان المتعارف والمتداول لدى قضاة العامة التدخّل في جميع الشؤون التي تبتلى بها العامة، ومنها: التعرّض لأمر الهلال، حيث إنّهم كانوا يتدخّلون فيه بلا ريب، وكان الناس يعملون على طبق قضائهم في جميع البلدان الإسلامية. فإذا كان هذا من شؤون القضاء عند العامة، وثبت أنّ الإمامعليه السلام نصب شخصاً قاضياً، فجميع تلك المناصب تثبت له بطبيعة الحال، فلهذا القاضي ما لقضاة العامة، ومنه الحكم في الهلال، كما هو المتعارف في زماننا هذا تبعاً للأزمنة السابقة، لما بين الأمرين من الملازمة الخارجية حسبما عرفت.

ولكنك خبير بأنّ هذه المقدّمة أيضاً غير بيّنة ولا مبيّنة، لعدم كونها من

الواضحات الوجدانيات، فإنّ مجرّد تصدّي قضاة العامة لأمر الهلال خارجاً لا يكشف عن كونه من وظائف القضاء في الشريعة المقدّسة، حتّى يدلّ نصب أحد قاضياً على كون حكمه في الهلال ماضياً بالدلالة الالتزامية، ولعلّهم ابتدعوا هذا المنصب لأنفسهم كسائر بدعهم، فلا يصحّ الاحتجاج بعملهم بوجه، بعد أن كانت الملازمة المزبورة خارجية محضة، ولم يثبت كونها شرعية.

وملخّص الكلام في المقام: أنّ إعطاء الإمام عليه السلام منصب القضاء للعلماء أو لغيرهم لم يثبت بأيّ دليل لفظي معتبر ليتمسّك بإطلاقه»[١].

واستمر في حديثه معتقداً أنّ القضاء واجب كفائي، ومن الأمور التي يتوقّف عليها حفظ النظام، وجعل القدر المتيقن من ذلك هو الفقيه والمجتهد.

الإشكال في هذه النظرية: المرحوم المحقق الخوئي قدس سره وإن لم يستفد الولاية في القضاء بنحو مطلق، والولاية العامة من مقبولة عمر بن حنظلة، ولكنه قبل كلا العنوانين من جهة الأمور الحسبية، وبقطع النظر عن هذا المطلب، فهذه النظرية قابلة للإشكال والمناقشة؛ لأنّه:

أوّلاً: من المسلّمات عند الفقهاء أنّ المورد لا يكون مخصصاً. وفي هذه الرواية، وإن كان مورد السؤال هو التنازع والمرافعة، ولكنّه في

---

(١) المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الصوم (موسوعة الإمام الخوئي) ٢٢: ٨٥ - ٨٦.

الجواب جعل منصب الحكم والقضاء بنحو عام، ولا يمكن أن يخصص أو يقيّد مورد السؤال كلية وعموم الجواب.

ثانياً: إنّ ما استنكره الإمامعليه السلام في جوابه بشدّة هو الحكم الصادر من قبل الطاغوت، فهو باطل ولا يجوز الأخذ به، بل يجب أخذ الحكم من أشخاص متّصفين بصفات مذكورة في الرواية، وفي هذا الأمر، ليس هناك أيّ خصوصية للتنازع والمرافعة.

ثالثاً: يستفاد من جواب الإمامعليه السلام أنّ مورد السؤال من مصاديق لزوم الرجوع إلى من يعرف الحلال والحرام بنحو كامل، وله الفقاهة والاجتهاد، وفي الحقيقة ما ذكر في الرواية من صفات، هي كلّها من شرائط المجتهد والفقيه.

وقد استفاد الشهيد الأوّلرحمه الله من هذه الرواية في الذكرى [1] ثلاثة عشر شرطاً، وهي:

١ ـ الإيمان. التعبير بـ «من كان منكم» خطاب مرتبط بالشيعة الإمامية الاثني عشرية، فلا يعم الزيدية أو الإسماعيلية وسائر الفرق أيضاً، فهؤلاء لا يمكنهم أن يتصدّوا منصب القضاء.

٢ ـ العدالة.

٣ ـ العلم بالكتاب الإلهي، يعني: القرآن.

---

(١) ذكرى الشيعة ١: ٤٢ - ٤٣.

٤ ـ العلم بسنّة النبي صلى الله عليه وآله، والأئمة المعصومين عليهم السلام.

٥ ـ العلم بالإجماع.

٦ ـ العلم بالكلام.

٧ ـ العلم بالأصول.

٨ ـ العلم باللغة والنحو والصرف والمنطق.

٩ ـ العلم بالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والظاهر والمؤوّل.

١٠ ـ العلم بالجرح والتعديل، ويكفي في هذا الأمر شهادة الأوّلين والقدماء.

١١ ـ العلم بمقتضى اللفظ من حيث اللغة والعرف والشرع.

١٢ ـ فهم المعنى، عند تجرّد اللفظ من القرينة، وعند اقتران اللفظ بالقرينة.

١٣ ـ أن يكون حافظاً، بمعنى: أنّه أغلب عليه من النسيان.

هكذا شخص يمكن أن يكون مصدراً للقضاء والحكم، ولا خصوصية للمرافعة والتنازع.

رابعاً: لا فرق في الاستخفاف بحكم الله بين أن يكون هناك تنازع أو لا.

خامساً: يستفاد من هذا الحديث النهي عن الرجوع إلى حاكم طاغوت في جميع الأزمنة، كما يستفاد هذا المطلب من الآية الشريفة، فإذا

حرم الرجوع إلى الطاغوت في جميع الأزمنة، لزم التفكير بالبديل المناسب الذي ليس فيه عنوان الطاغوت في جميع الأزمنة.

وعلى كلّ حال، لاشك أنّه يستفاد من التعابير الواردة في هذه الرواية، وكذا من مجموع الجواب عنوان العام، ولا خصوصية فيه للتنازع والمرافعة.

قال المرحوم آية الله الشيخ مرتضى الحائري‌قدس‌سره في شرح العروة: «إنّ الإرجاع إلى العارفين بالأحكام وإن كان في مورد المخاصمة، إلّا أنّ الظاهر أنّ المورد من باب الاحتياج إلى رأي العالم، وليس موجباً للاختصاص، وليس الحكم المفروض في هذه الروايات منحصراً بالاختلاف في الموضوعات، حتّى يقال بالاختصاص من تلك الجهة... إطلاق التعليل الوارد... مقتضاه جعل العارف بالأحكام قاضياً وحاكماً مطلقاً، من غير فرق بين صورة المخاصمة وغيرها»[1].

فقد استفاد من هذه الرواية خلاف ما عليه المحقق الخوئي‌رحمه‌الله، فالشخص العارف بالأحكام له عنوان القاضي والحاكم، ولا فرق بين التنازع والمرافعة إليه وغيره.

ومن المجموعة الثانية يمكن عدّ صاحب العناوين الفقهية، حيث كتب: «وهذه الأخبار (مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة) أيضاً لا تقتضي الولاية إلّا في الفتوى والقضاء، ولا تدلّ على كونه ولياً مطلقاً له التصرّف كيف شاء. نعم، تدلّان على اعتبار حكمهم وفتواهم كما استدلّ

---

(١) شرح العروة الوثقى ١ : ٤٣.

بهما الأصحاب، مع ما فيهما من البحث والإشكال»[١].

فقد استفاد من رواية عمر بن حنظلة حجية الفتوى والقضاء فقط، سواء كانت مرافعة أو لا.

وردّ المرحوم كاشف الغطاء هذا المطلب، فقال:«لأنّ تسليم منصب القضاء والإفتاء مما يؤذن بتبعية المناصب بطريق أولى، وما ورد في نصب الأئمة عليهم السلام بعض أصحابهم قيماً على أموال الأيتام دليل على جواز الولاية في غيرها؛ لأنّ ولي المال يتولّى غيره...على أنّ مقبولة عمر عامّة للترافع وغيره؛ لقوله عليه السلام:فاجعلوه حاكماً»[٢].

فيعتقد كاشف الغطاء قدس سره: أنّ الشارع المقدّس إذا جعل للفقيه منصب القضاء والإفتاء، فبطريق أولى يجب أن تكون له الولاية في الأمور الأخرى أيضاً، يعني: بطريق أولى يجب أن يكون قادراً على التصرّف في الأمور الأخرى.

ويبدو أن لا أولوية في ذلك، بل ينبغي النظر إلى أنّه هل التعليل والتعابير الواردة في مقبولة عمر بن حنظلة، مضافاً إلى جعل منصب القضاء يمكن استفادة الولاية العامة والمطلقة للفقيه منها بحيث يكون قادراً على التصرّف في جميع أمور الناس أو لا؟

---

(١) العناوين الفقهية ٢: ٥٧٠.

(٢) أنوار الفقاهة، كتاب النكاح: ٢٦.

أشكل المرحوم آية الله الشيخ مرتضى الحائريقدس سره في مباحث الخمس على استفادة الولاية المطلقة على جميع أمور المسلمين سواء القضائية وغيرها من رواية عمر بن حنظلة، وقال: «لا يستفاد قطعاً من تلك الرواية الشريفة الولاية المطلقة لهم كولاية الناس على أموالهم وأنفسهم، فيكشف بتلك الولاية أنّ الله تعالى والإمام راضيان بتصرّفاتهم على وفق ما يظنون من المصلحة في الأموال كولاية الأب والجدّ على أموال الصغار، وهذا لأمرين:

أحدهما: قولهعليه السلام: «فإذا حكم بحكمنا» فحرمة الردّ متوقّفة على أن يكون حكمه على طبق حكم الإمامعليه السلام.

ثانيهما: إنّ موضوع جعل الحكومة هو معرفة حلالهم وحرامهم، لا عدالتهم وكفايتهم حتّى يصلح لجعل الحكومة»[1].

فهو يعتقد أنّه لا تستفاد الولاية العامة من هذه الرواية، وأقام قرينتين وشاهدين:

الأولى: إنّ التعبير بـ «إذا حكم بحكمنا» قرينة على أنّه ليس له الولاية العامة بأيّ صورة يريد أن يتصرّف بها، بل إذا حكم بحكمنا فردّه حرام. إذن، في الموارد التي لا يحكم بها طبقاً لحكمنا، فردّه لا إشكال فيه.

الثانية: إنّ موضوع جعل الحكومة معرفة الحلال والحرام، ولا دور

---

(١) كتاب الخمس: ٨٣٥.

لعدالتهم و كفايتهم في هذا الأمر.

وينبغي أن يقال حول إشكال المرحوم الحائري:

أوّلاً: كلامه هذا يخالف ما أورده في شرح العروة، والمطلب الصحيح هو ما ذكره في شرح العروة، المبني على أنّ تعليل «قد جعلته عليكم حاكماً» يستفاد منه الولاية المطلقة.

ثانياً: لا يثبت أيّ من الشاهدين مدّعاه؛ لأنّ من يعتقد بوجود الولاية العامة للفقيه دون اختصاصه بأمر القضاء، يعتقد أيضاً أنّ حكم الفقيه في كلّ مورد هو حكم الإمام عليه السلام، بمعنى لزوم التبعية.

وبعبارة أخرى: التعبيرات الموجودة في هذه الرواية تدلّ على أنّ الفقيه والحاكم إن حكم بحسب الظاهر طبقاً لموازيننا فينبغي تبعيته، وإن كانت النتيجة لا تنطبق مع نظر الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولكن بهذا المقدار لو حكم في إطار وطبقاً لمعايير الأئمة المعصومين عليهم السلام، فينبغي التبعية عن هذا الحكم.

وبعبارة ثالثة: لم يكن محطّ نظر الإمام عليه السلام في هذه الرواية الصحة الواقعية لحكم وقضاء الفقيه، بل كان محطّ نظره هو الصحة الظاهرية ولزوم التبعية، والقائلين بالولاية العامة لا يدّعون الصحة الواقعية أبداً.

ومن المجموعة الثالثة يمكن ذكر المرحوم كاشف الغطاء والإمام الخميني رحمه الله، كتب الإمام الخميني قدس سره في كتاب الاجتهاد والتقليد في الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظلة: «و مما يدلّ على أنّ القضاء بل مطلق الحكومة للفقيه، مقبولة عمر بن حنظلة، وهي مع اشتهارها بين الأصحاب والتعويل عليها في

مباحث القضاء مجبورة من حيث السند، ولا إشكال في دلالتها»[١].

ثمّ تابع كلامه فاستفاد من ثلاثة تعبيرات وردت في الرواية شرط الفقاهة والاجتهاد للحاكم والولي، وقد اهتمّ اهتماماً بالغاً للآية المشار إليها في الرواية، فقال: المراد من الأمانات في الآية ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[٢] الأمانة الخَلقية (أي: أموال الناس) وكذلك الأمانة الخالقية (أي: الأحكام الشرعية)، والمقصود من ردّ الأمانة هو تنفيذ الأحكام الإلهية كما هي عليه، وأيضاً بالنسبة إلى الآية الشريفة ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ قال: المراد بالحكم في هذه الآية ليس القضاء، بل المراد الحكومة، فالخطاب في الآية إلى من يمسك زمام أمور الناس، وليس الخطاب للقضاة، والقضاء أحد أقسام الحكومة.

وعلى ضوء هذه الآية الشريفة، ينبغي أن يبتني كلّ أمر من أمور الحكومة على موازين القسط والعدل، وأن تكون كافة شؤون الحكومة سواء القضاء أو جعل القوانين و تنفيذها، على أساس العدل.

والنتيجة هي استفادة الإطلاق والعموم من مقبولة عمر بن حنظلة، دون تخصيصها بمسألة القضاء، فتعم تنفيذ الأحكام أيضاً.

تنبيه: من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة وهي: أنّنا لو فرضنا أنّ

---

(١) الرسائل، الاجتهاد والتقليد ٢: ١٠٤.

(٢) سورة النساء: ٥٨.

المقبولة واردة في خصوص القضاء، ولا يستفاد منها الولاية العامة، مع ذلك يمكن أن نقول: إنّ هذه الرواية يمكنها أن تكون دليلاً للقائلين بجواز إقامة الحدود في زمان الغيبة؛ لأنّ القاضي إذا حكم، ولكن لم يكن له إقامة الحدود، فهذا سبب للاستخفاف بالقضاء والحكم؛ وقد ورد النهي الشديد في هذه الرواية بمسألة الاستخفاف.

وبعبارة أخرى: إذا رفض شخص فرضاً الملازمة بين مشروعية القضاء وإقامة الحدود، يمكنه الاستناد إلى تعبير «الاستخفاف» الوارد في هذه الرواية، ويستفيد الجواز بل لزوم إقامة الحدود.

وبعبارة أوضح: يمكن القول بأنّ القضاء الذي ليس فيه ضمانة التنفيذ، أمر موهون وفاقد للفائدة.

إشكال: قد يتوهّم شخص [(١)] أنّ مقبولة عمر بن حنظلة تدلّ على جعل منصب القضاء في زمان حضور المعصوم عليه السلام، يعني: تدلّ على أنّ الإمام الصادق عليه السلام نصب من اتّصف بهذه الشرائط بالنسبة إلى زمانه.

الجواب: أوّلاً: مقتضى هذا الإشكال هو أنّ هذا الجعل مختص بزمان الإمام الصادق عليه السلام، ولا يشمل زمان الأئمة الآخرين عليهم السلام.

ثانياً: لازم هذا الإشكال هو أنّ حرمة التحاكم والرجوع إلى الطاغوت منحصر أيضاً بزمن حضور المعصوم عليه السلام، ولا يشمل الأزمنة الأخرى.

---

(١) روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ٢: ٧٧١.

ثالثاً: جواب الإمام عليه السلام وخاصة مع التعليل الذي ذكر فيه وأيضاً مع الالتفات إلى خصوصيات الجواب والشرائط المهمة المذكورة، قضية حقيقية شاملة لجميع الأزمنة إلى يوم القيامة.

والنتيجة النهائية هي: أنّه يستفاد بوضوح من المقبولة جواز تنفيذ الحدود من قبل الفقيه الجامع للشرائط في زمان الغيبة.

ويرى المرحوم الشهيد الثاني أنّ إقامة الحدود هي ضرب ومصداق من الحكم في «فإذا حكم بحكمنا»، وقال: «فإنّ إقامة الحدود ضرب من الحكم»[(١)].

وعليه، فما أورده المحقق الخوانساري رحمه الله في جامع المدارك بأنّه لا ظهور للمقبولة في مسألة تنفيذ الحدود، غير مقبول.

وقد استفاد صاحب الجواهر رحمه الله من قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» الولاية العامة، فقال: كما أنّ للمنصوب الخاص ولاية عامة بالنسبة لأطراف النزاع كافة، فكذلك الفقيه والمجتهد له هذه الولاية أيضاً. وهو كالشهيد الثاني رحمه الله يرى أنّ تنفيذ الحدّ من مصاديق «حكم بحكمنا»، وقال: «إنّ المراد من الحكم عليه إنفاذ ما حكم به لا مجرد الحكم من دون إنفاذ»[(٢)].

الدليل الثالث للقائلين بجواز تنفيذ الحدود في زمان الغيبة هو مشهورة

---

(١) مسالك الإفهام ٣: ١٠٨.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٥.

أو مقبولة أبي خديجة.

نقل عن أبي خديجة روايتين، نذكر هنا ما رواه المرحوم الصدوق في من لا يحضره الفقيه: الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائذ بن حبيب الأحمسي البجلي الثقة عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال:قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[١].

هذه الرواية صحيحة سنداً، وسند المرحوم الصدوق إلى أحمد بن عائذ صحيح أيضاً.

استفاد المرحوم صاحب الجواهر من هذه الرواية جواز ومشروعية إقامة الحدود في زمان الغيبة[٢].

لكن المرحوم آية الله السيد أحمد الخوانساري قال: النظر في هذه الرواية إلى المحاكمات، ولا يستفاد منها إقامة الحدود في عصر الغيبة[٣].

ولكن كما ذكرنا في الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة، أنّنا إذا استفدنا أصل مشروعية القضاء من هذه الرواية، فلابدّ من استفادة مشروعية

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢، ح٣٢١٦.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٦.

(٣) جامع المدارك ٥: ٤١٢.

إقامة الحدود أيضاً، بلحاظ أنّ إقامة الحدود من شؤون وفروع القضاء.

الدليل الرابع: التوقيع الشريف

ورد في التوقيع الشريف:«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليكم»[(١)].

قال صاحب الجواهر رحمه الله: «هذه الرواية أشدّ ظهوراً في إرادة كونه حجّة فيما أنا فيه حجّة الله عليكم، ومنها إقامة الحدود، بل ما عن بعض الكتب «خليفتي عليكم» أشدّ ظهوراً، ضرورة معلومية كون المراد من الخليفة عموم الولاية عرفاً »[(٢)].

وأشكل المرحوم المحقق الخوانساري في الاستدلال بهذه الرواية فقال: «لعدم معلومية المراد من الحوادث؛ لاحتمال كون اللام للعهد في كلام السائل، واستفادة الولاية العامة من جهة التعبير بأنّهم «خليفتي عليكم» مشكلة؛ لاضطراب المتن في الرواية »[(٣)].

ويمكن المناقشة في كلامه، فإنّه لو تمّ التدقيق في تعبير:«فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»، فلا يمكن القول: إنّ الإمام المعصوم عليه السلام له عنوان الحجّة في بعض الحوادث، وهذا العموم في التعليل، ينفي احتمال عهدية

---

(١) الاحتجاج ٢: ٤٧٠.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٥.

(٣) جامع المدارك ٥: ٤١٢.

اللام؛ لعدم الحاجة في العهد إلى التمسك بهذا الدليل بنحو عام.

وعليه، فظاهر هذا التعبير هو: أنّ كلّما كان الإمام المعصومعليه السلام فيه حجّة فالفقيه حجّة فيه أيضاً.

فعلى هذا، يمكن الاستفادة من التعابير المذكورة في الجواب، أنّ احتمال كون اللام للعهد غير صحيح، ولا ينبغي الالتفات لهذا الاحتمال.

«روى سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث، قال:سألت أبا عبد اللهعليه السلام من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»[(١)]. رواه الشيخ الطوسي أيضاً في موضعين من كتاب التهذيب[(٢)].

أمّا سند الحديث: قال المرحوم الصدوق في المشيخة:«وما كان فيه عن سليمان بن داود المنقري، فقد رويته عن أبي رضي الله عنه عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمّد الأصبهاني عن سليمان بن داود المنقري»[(٣)].

لا كلام في جلالة والد الشيخ الصدوق و«سعد بن عبد الله».

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٧١، ح٥١٣٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣١٤، ح ٧٨: ١٠: ١٥٥ ح٥٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦٧.

أمّا «القاسم بن محمّد الأصبهاني» الذي هو «القاسم بن محمّد القمي»، فقد قال المرحوم النجاشي:«القاسم بن محمّد القمي يعرف بـ«كاسولا»لم يكن بالمرضي، له كتاب نوادر»[١].

ونقل العلّامة رحمه الله في الخلاصة عن ابن الغضائري:«حديثه يعرف تارة وينكر أخرى، ويجوز أن يخرج شاهداً»[٢].

ويستفاد من مجموع هذه التعابير: عدم الاعتماد على «القاسم بن محمّد»، وإن لم يستفاد عدم عدالته أيضاً.

أمّا «سليمان بن داود»، فقد ذكره المرحوم العلّامة وابن داود في القسم الثاني من كتبهما الرجالية ـ الذي هو في ذكر المجروحين ومن توقّفا فيه ـ وأيضاً نقلا عن ابن الغضائري تضعيف هذا الشخص. كتب المرحوم العلّامة في الخلاصة:«قال ابن الغضائري: إنّه ضعيف جدّاً، لا يلتفت إليه، يوضع كثيراً على المهمات»[٣].

نعم، وثّقه المرحوم النجاشي، والظاهر من عبارة الشيخ الطوسي رحمه الله في الفهرست أيضاً عدم الضعف، بل يستفاد الاعتماد على كتابه.

أمّا «حفص بن غياث» فيرى كثير من علماء الرجال أنّه عامي

(١) رجال النجاشي: ٢١٥ رقم ٨٦٣ .

(٢) الخلاصة: ٣٨٩.

(٣) الخلاصة: ٣٥٢؛ رجال ابن داود: ٤٥٩.

المذهب، بل صرّح الكشي في الرجال [1]، والمرحوم الشيخ الطوسي في الرجال والفهرست بأنّه عامي المذهب.

لكن يستظهر من بعض الروايات في الكافي في الأصول والروضة خلاف هذا المطلب.

ولكن على كلّ حال، ادّعى الشيخ الطوسي رحمه الله إجماع الطائفة الإمامية على العمل برواياته، والاعتماد على كتابه.

والنتيجة: أنّ هذه الرواية وإن كانت مورد إشكال وضعف من جهة بعض الرواة، إلّا أنّ عمل الأصحاب بها، وتلقّيها بالقبول، يمكن عدّها معتبرة.

بيان كيفية الاستدلال بالرواية: يشمل عنوان «من إليه الحكم» المعصوم عليه السلام في زمان الحضور والفقيه الجامع للشرائط في زمان الغيبة.

وعليه، فالرواية تدلّ جيداً على جواز ومشروعية إقامة الحدود في زمان الغيبة.

وبعبارة أخرى: يستفاد من جواب الإمام عليه السلام أنّ تنفيذ الحدود في زمان حكومة السلطان الجائر أو السلطان غير المشروع، ليس للسلطان، ولا للقاضي المنصوب من قبله، بل لمن له أمر الحكم والقضاء، وذاك هو الإمام المعصوم عليه السلام في زمان الحضور والفقيه في زمان الغيبة.

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٨٨ رقم ٧٣٣.

وقد صرّح المرحوم المحقق الخوئي: أنّ المراد من قولهعليه السلام: «من إليه الحكم»في زمان الغيبة هم الفقهاء [(١)].

وفي مقابله المرحوم المحقق الخوانساري في جامع المدارك فبالإضافة إلى الخدشة في سند هذا الحديث، قال: القاضي له عنوان «من له الحكم» لا عنوان «من إليه الحكم» فكتب: «وأمّا خبر حفص... فيشكل التمسك به؛ لأنّ القاضي له الحكم من طرف المعصوم، ولا يقال: إليه الحكم» [(٢)].

ويمكن المناقشة في هذا المطلب؛ لأنّه:

أوّلاً: الظاهر أنّه جعل الاستدلال مبنيّاً على أنّ جواب الإمامعليه السلام ينطبق على عنوان القاضي الموجود في الرواية، وثمّ نقول: إنّ عنوان القاضي موجود أيضاً في الفقيه، مع أنّنا بيّنا أنّ الإمامعليه السلام في الحقيقة قال في الجواب: إنّ إقامة الحدود لا علاقة له بالسلطان، ولا بالقاضي المنصوب من قبله، بل له علاقة بمن تعلّقت به مشروعية الحكومة، فمن ليس له صلاحية الحكومة، لا هم، ولا المنصوبين من قبلهم له صلاحية إقامة الحدود.

ثانياً: لوقبلنا أنّ عنوان الحكم في جواب الإمامعليه السلام هو القضاء، فإنّ قوله: إنّ هناك فرقاً بين عنوان: «من له الحكم»، و«من إليه الحكم»، يفتقد

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٦.

(٢) جامع المدارك ٥: ٤١١.

إلى الدليل، وفرق بلا فارق، فإنّ لقاضي الشرع أيضاً عنوان«من له الحكم»، و كذلك عنوان«من إليه الحكم».

وبعبارة أخرى: قاضي الشرع باعتباره له صلاحية إصدار الحكم، فهو«من له الحكم»، وباعتبار آخر، بما أنّه يرجع إليه في إصدار الحكم، فهو«من إليه الحكم».

فالاستدلال بهذه الرواية صحيح وتام، ولا ترديد في ظهوره في المقصود من حيث الدلالة.

يستفاد من روايات عديدة عدم جواز تعطيل الحدود مطلقاً، ولا فرق في ذلك بين زمان المعصومعليه السلام وغيره، والموارد التالية من جملة هذه الروايات:

١ ـ روي في مستدرك الوسائل باب وجوب إقامتها بشروطها عن النبيصلى الله عليه وآله:«أنّه نهى عن تعطيل الحدود، وقال:إنّما هلك بنو إسرائيل؛ لأنّهم كانوا يقيمون الحدود على الوضيع دون الشريف»[1].

نهي في هذه الرواية عن تعطيل الحدود مطلقاً.

ويعلم منه أنّه لا ينبغي ترك هذا الأمر في أيّ زمان من الأزمنة،

---

(١) مستدرك الوسائل ١٨ : ٧، ح٢.

وخاصة في إشارته في ذيل الرواية إلى قوم بني إسرائيل، وهلاكهم؛ لأنّهم كانوا يقيمون الحدود على الناس الضعفاء من الناحية المالية والاعتبارية، دون إقامتها على الشرفاء.

ويعلم من هذا المطلب: أنّ إقامة الحدود على كلّ مرتكب للجريمة وفي كلّ زمان وإن كان قبل الإسلام أمر مطلوب.

٢ ـ «عن علي عليه السلام أنّه كتب إلى رفاعة: أقم الحدود في القريب يجتنبها البعيد، لا تطلّ الدماء، ولا تعطّل الحدود»(١).

أمر عليه السلام في هذه الرواية بأحد الواجبات التي يجب إقامتها في كلّ زمان، وليس لنا أن نقول: إنّه عليه السلام بهذا الكلام أجاز بصورة خاصة إقامة الحدود لرفاعة.

٣ ـ «وعنه عليه السلام أنّه قال: من وجب عليه الحدّ أقيم، ليس في الحدود نظرة»(٢).

ورد في هذه الرواية بصورة مطلقة وعامة، أنّ الذي يلزم أن يُجرى عليه الحدّ فحتماً يجب إقامة الحدّ عليه، وليس فيه أيّ قيد بالنسبة إلى إجازة المعصوم عليه السلام.

وبعبارة أخرى: إذا ثبت لزوم الحدّ عند القاضي والحاكم، فلا يحقّ له

---

(١) دعائم الإسلام ٢: ٤٤٢، ح١٥٤١.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٤٤٣، ح١٥٤٥.

تعطيل الحدّ أو تأخيره.

فالمستفاد من هذه الرواية بناء على هذا هو: أنّ الشرط الوحيد والمهم لإقامة الحدود هو إثباتها.

٤ ـ «وعن رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّه نهى عن الشفاعة في الحدود، وقال: من شفع في حدّ من حدود الله ليبطله، وسعى في إبطال حدود الله تعالى، عذّبه الله يوم القيامة»[(١)].

٥ ـ يستفاد من بعض الروايات: أنّه يجب إقامة الحدود الإلهية في حال ثبوتها، ولا يحقّ حتّى للمعصوم عليه السلام تأخيرها أو إبطالها.

«عن علي عليه السلام أنّه أخذ رجلاً من بني أسد في حدّ وجب عليه ليقيمه عليه، فذهب بنو أسد إلى الحسين بن علي عليهما السلام يستشفعون به، فأبى عليهم، فانطلقوا إلى علي عليه السلام فسألوه، فقال: لا تسألوني شيئاً أملكه إلّا أعطيتكموه، فخرجوا مسرورين، فمرّوا بالحسين عليه السلام فأخبروه بما قال، فقال: إن كان لكم بصاحبكم حاجة فانصرفوا، فلعلّ أمره قد قضى، فانصرفوا إليه، فوجدوه عليه السلام قد أقام عليه الحدّ، قالوا: ألم تعدنا يا أمير المؤمنين؟ قال: لقد وعدتكم بما أملكه، وهذا شيء لله لست أملكه»[(٢)].

٦ ـ «روى المرحوم الكليني في كتابه الشريف الكافي رواية صحيحة:

---

(١) دعائم الإسلام، ح١٥٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ح١٥٤٧.

عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن علي بن حمزة عن أبي بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم عن أبيه، قال: أتت امرأة مجحّ أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: يا أمير المؤمنين، إنّي زنيت فطهّرني، طهّرك الله، فإنّ عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع، فقال لها: مما أطهّرك؟ فقالت: إنّي زنيت، فقال لها أو ذات بعل أنت أم غير ذلك؟ فقالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضراً كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم غائباً كان عنك؟ فقالت: بل حاضراً، فقال لها: انطلقي فضعي ما في بطنك، ثمّ ائتيني أطهّرك، فلمّا ولّت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه، قال: اللهم إنّها شهادة، فلم تلبث أن أتته، فقالت: قد وضعت فطهّرني، قال: فتجاهل عليها، فقال:أطهّرك يا أمة الله مماذا؟ فقالت: إنّي زنيت فطهّرني، فقال: وذات بعل إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: وكان زوجك حاضراً أم غائباً؟ قالت: بل حاضراً، قال: فانطلقي وارضعيه حولين كاملين كما أمرك الله، قال: فانصرفت المرأة فلمّا صارت منه حيث لا تسمع كلامه، قال: اللهم إنّها شهادتان، قال: فلمّا مضى حولان، أتت المرأة فقالت: قد أرضعته حولين، فطهّرني يا أمير المؤمنين، فتجاهل عليها وقال: أطهّرك مماذا؟ فقالت: إنّي زنيت فطهّرني، قال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم، قال: وبعلك غائب عنك إذ فعلت ما فعلت أو حاضر؟ قالت: بل حاضر، قال: فانطلقي فاكفليه حتّى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا يتردّى من سطح، و يتهوّر في بئر، قال: فانصرفت وهي تبكي، فلمّا ولّت فصارت إلى حيث لا

تسمع كلامه، قال: اللهم إنّها ثلاث شهادات، قال: فاستقبلها عمرو بن حريث المخزومي، فقال لها:ما يبكيك يا أمة الله؟وقد رأيتك تختلفين إلى علي تسألينه أن يطهّرك؟ فقالت: إنّي أتيت أمير المؤمنينعليه السلام فسألته أن يطهّرني، فقال: اكفلي ولدك حتّى يعقل أن يأكل ويشرب، ولا يتردّى من سطح، ولا يتهوّر في بئر، وقد خفت أن يأتيني الموت ولم يطهّرني، فقال لها عمرو بن حريث: ارجعي إليه فأنا أكفله، فرجعت فأخبرت أمير المؤمنينعليه السلام بقول عمرو، فقال لها أمير المؤمنينعليه السلام وهو متجاهل عليها: ولم يكفل عمرو ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين، إنّي زنيت فطهّرني، فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: أفغائباً عنك كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم حاضراً؟ فقالت: بل حاضراً، قال: فرفع رأسه إلى السماء وقال: اللهم إنّه قد ثبت لك عليها أربع شهادات، وإنّك قد قلت لنبيك فيما أخبرته من دينك: يا محمّد، من عطّل حدّاً من حدودي فقد عاندني، وطلب بذلك مضادّتي، اللهم فإنّي غير معطّل حدودك، ولا طالب مضادّتك، ولا مضيع لأحكامك... »[1].

يستفاد من هذا الحديث أنّ تعطيل الحدود الإلهية، مضافاً إلى أنّه من المحرمات الإلهية، بل من أشدّ المحرمات، فإنّه سبب للمخالفة والضدّية مع الله تعالى، نظير ما ورد في حرمة الربا في أنّ مرتكبه يعلن الحرب مع الله

---

(١) الكافي ٧: ١٨٥، ح١.

تعالى، فمن يريد تعطيل الحدود الإلهية، فهو يعلن عن معاندته ومضادّته لله تعالى.

ويستفاد من هذا الحديث سيّما مع التشديد الوارد في ترك إقامة الحدود، أنّ إقامة الحدود لا تختص بزمان الحضور، وقد أورد المرحوم صاحب الجواهر هذه الرواية، كمؤيد وشاهد على مدّعاه، فقال:«الظاهر في العموم لكلّ زمان»[1].

٧ـ ورد في بعض الروايات النهي عن إبطال الحدود الإلهية بين الناس: روى يزيد الكناسي عن الإمام الباقرعليه السلام أنّه قال: «ولا تبطل حدود الله في خلقه، ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم»[2].

ورد في هذا الحديث بنحو مطلق وعام عدم جواز إبطال أو تعطيل الحدود الإلهية في الخلق، كما أنّه لا تبطل حقوق المسلمين بينهم.

ومن الواضح أنّ خلق الله غير منحصر بالخلق في خصوص زمان المعصومعليه السلام.

قال صاحب الجواهررحمه الله: «المقتضي لإقامة الحدّ قائم في صورتي

---

(١) جواهر الكلام ٢١ : ٣٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٠ ، ح١.

حضور الإمام وغيبته، وليست الحكمة عائدة إلى مقيمه قطعاً، فتكون عائدة إلى مستحقّه أو إلى نوع من المكلّفين، وعلى التقديرين، لا بدّ من إقامته مطلقاً بثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب، فإنّ كتبهم مملوة بالرجوع إلى الحاكم، المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع»[1].

بيّن رحمه الله في هذه العبارة عدّة نقاط مهمّة:

الأولى: المقتضي لإقامة الحدود موجود في زمان حضور المعصوم عليه السلام وفي غيبته.

الثانية: ليست الحكمة في إقامة الحدود عائدة إلى مقيمها قطعاً، بل عائدة إلى مستحقّها أو إلى نوع المكلّفين.

الثالثة: يستفاد من كلمات الفقهاء في كثير من الموارد عدم الفرق بين مناصب الإمام عليه السلام أجمع، وهذا الأمر مفروغ عنه بين الأصحاب، فإنّ كتبهم مملوة بالرجوع إلى الحاكم، والمراد به نائب الإمام عليه السلام.

فهو في الحقيقة استفاد العموم عن طريق بيان الحكمة في تنفيذ الحدود.

ذكر المرحوم السيد الخوئي نظير هذا المطلب على أنّه دليل، فقال: «إنّ

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٦.

إقامة الحدود إنّما شرّعت للمصلحة العامة، ودفعاً للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، وهذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان، وليس لحضور الإمامعليه السلام دخل في ذلك قطعاً، فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود، تقضي بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضي بها في زمان الحضور»[1].

إشكال المحقق الخوانساري:

أشكل المرحوم المحقق الخوانساري على هذا الدليل، فقال:«لازم ما ذكر وجوب إقامة الحدود في كلّ عصر من دون حاجة إلى نصب المعصوم، بل اللازم تصدّي عدول المؤمنين بل فسّاقهم مع عدم التمكّن للمجتهدين»[2].

وبعبارة أخرى: يجب أن يكون إقامة الحدود واجباً مستقلاً وغير مشروط، وحتّى في فرض عدم التمكّن من المجتهدين واجدي الشرائط وعدول المؤمنين، يمكن للفسّاق أيضاً التصدّي لإقامة الحدود الشرعية، كحفظ القصّر والغيّب.

الجواب: هنا عدّة إشكالات على ما تفضّل به:

أوّلاً: المفروض في محلّ النزاع هو: أنّ تنفيذ الحدود الشرعية يكون بعد التشخيص الصحيح لها، وهذا مختص بالعارفين بالأحكام الشرعية

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٤.

(٢) جامع المدارك ٥: ٤١٢.

والحدود الإلهية.

وبعبارة أخرى:أن يكون لهم القدرة على الاستنباط، وعلى هذا، لا يقتضي هذا الدليل أبداً أنّ غير العارفين بهذا الأمر لهم إقامة الحدود.

ثانياً: قياس إقامة الحدود على مسألة حفظ أموال الغائبين أو الولاية على المحجورين غير صحيح؛ لأنّ حفظ الأموال والولاية على المحجورين لا يحتاج إلى شخص عارف بالأحكام الإلهية.

ومن جهة أخرى:إن لم تؤدّ هذه الأمور بشكل صحيح، فليس فيه مفسدة مهمّة، خلافاً للحدود الإلهية، فإن أُقيمت على يد غير العارف بها، فيلزم من ذلك مفسدة مهمّة، ويمكن في هذا الفرض أن نقول: إنّه يلزم نقض الغرض، لذا لأجل تحقق الغرض من إقامة الحدود يجب أن يقيم الحدود من كان عارفاً بالحلال والحرام والأحكام الإلهية.

ثالثاً: إنّ ما ذكر في الدليل السابع، هوعدم دخالة حضور المعصوم عليه السلام في تحقق الغرض من إقامة الحدود، وهذا لا يعني تصدّي كلّ أحد لذلك، وهذا كما لو قلنا: بعدم شرطية الإمام المعصوم عليه السلام في إقامة صلاة الجماعة، فهذا لا يعني أن يتصدّى كلّ أحد لصلاة الجماعة.

والنتيجة: لا شك في أنّ إقامة الحدود يجب أن تكون بيد جماعة خاصّة؛ لأنّه في غير هذه الحالة، يلزم الهرج والمرج، ونقض الغرض، ويلزم من وجوده عدمه.

فالبحث كلّه هو في أنّ هذه الفئة الخاصّة هل هي خصوص الإمام المعصوم عليه السلام والمنصوبين من قِبله أم يعمّ المنصوبين بالنصب العام أيضاً؟

تعطيل الحدود يؤدّي إلى ارتكاب المحرمات الإلهية وانتشار الفساد، وترك مثل هذا الأمر مطلوب للشارع، وانتشاره مبغوض له.

ذكر المرحوم صاحب الجواهر هذا المطلب كمؤيد مستقل، لكن يمكن عدّه مكمّلاً للدليل المتقدّم.

إشكال: يمكن أن يقال: إنّ لتحقق الغرض من إقامة الحدود، أو الحدّ من انتشار الفساد واتّساع الجريمة، طرقاً عقلائية أخرى، يمكن من خلالها اتّخاذ عقوبات خاصة لها في كلّ زمان، فلا يتوقّف مثل هذا الغرض الهام على إقامة الحدود.

الجواب: ينبغي في الجواب الالتفات إلى عدّة نقاط:

أوّلاً: إنّ بعض الأمور التي في الشريعة هي موضوع للحدود الإلهية، قد لا يعتبرها العقلاء في بعض الأزمنة جرماً، كما يشاهد حالياً في بعض البلدان أنّ بعض المفاسد الشنيعة كالزنا واللواط، قد اتّخذت طابعاً قانونياً ورسمياً، ولا تعتبر جرماً إلّا في بعض الموارد.

ثانياً: ادّعاؤنا الهام هو لزوم الاعتماد على الحدود الشرعية، وتنفيذ الموارد التي فرض لها الشارع عقوبة معيّنة.

وبعبارة أخرى: أنّ للشارع غرضاً لا يتحقق من دون تحقق الحدود الإلهية.

يظهر من بعض الأحاديث الترغيب على أصل إقامة الحدود، ونشير هنا إلى نموذجين منها:

١ ــ في الحديث الموثّق، يروي حنان بن سدير عن أبيه أنّ الإمام الباقرعليه السلام قال: «حدّ يقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة وأيامها»[1].

٢ ــ «روى السكوني عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: إقامة حدّ خير من مطر أربعين صباحاً»[2].

وقد ورد مثل هذه التعابير في بعض الروايات الأُخرى: «لإقامة الحدّ لله أنفع في الأرض من القطر أربعين صباحاً»[3].

يستفاد من مجموع هذه الروايات أنّ لإقامة الحدّ آثاراً وضعية ومهمّة فيما يخصّ الناس والمجتمع، بحيث يكون خيراً من مطر أربعين ليلة وأيامها، فكيف نقول: إنّ مثل هذا الأمر مع هذه الفوائد الجمّة للمجتمع أنّه مختصّ بزمان حضور المعصومعليه السلام؟!

---

(١) الكافي ٧: ١٧٤، ح١.

(٢) المصدر نفسه، ح٣.

(٣) المصدر نفسه، ح٢.

مضافاً إلى ما ذكر من الأدلة، يمكن أن نذكر هذا المطلب باعتباره مؤيداً وشاهداً، فإنّه كما ورد في بعض الروايات ـ وقد أفتوا على ضوئها أيضاً ـ أنّه من رأى رجلاً يزني بزوجته، يجوز له قتلهما معاً، هذا المطلب يؤيّد عدم اشتراط حضورالمعصومعليه السلام، ولا يمكن قبول أنّه مستثنى عن شرطية حضور المعصومعليه السلام.

وإن تجاوزنا هذه الأدلة جميعاً، فمن الواضح أنّه لو كان حضور المعصومعليه السلام شرطاً في إقامة الحدود، كان من اللازم في هذا الأمر العظيم أن يصرّح بشرطيته، وكان بحاجة إلى بيان.

وبعبارة أخرى:بعد أن كان للأدلة إطلاق واضح بالنسبة لإقامة الحدود، فلو كان هذا القيد منذ البداية، كان من اللازم التصريح به.

ويستفاد من مجموع هذه الأدلة بوضوح، الاطمئنان بأنّ إقامة الحدود لا يختص بحضور المعصومعليه السلام، بل يعمّ جميع الأزمنة، وإن كان يجب أن يكون مقيمها عارفاً بالأحكام والحلال والحرام، يعني: مجتهداً جامعاً للشرائط.

((

نشير في الخاتمة إلى بعض الملاحظات حول مقالة «نظرية إقامة الحدود» للمحقق المحترم الدكتور السيّد مصطفى المحقق الداماد دامت بركاته في كتاب قواعد الفقه، القسم الجنائي.

ذكر الكاتب في الصفحة٢٩٢ من هذا الكتاب في البند الثالث، ما ملخّصه:

١ ـ الإسلام مجموعة ذو أبعاد تربوية، أخلاقية، اجتماعية، إدارية، بل أبعد من ذلك، هو ذو نظام شرعي وحقوقي يسمّى«الشريعة».

٢ ـ هناك انسجام وترابط كامل بين هذه الأبعاد، وهناك طرق متعددة لتربية البشر وتعاليمهم، وإلى جانب ذلك، هناك عقوبات وضعت للمخالفين الذين تمّت الحجّة على تربيتهم.

٣ ـ لأجل تنفيذ كافة الأبعاد ينبغي تحقق جميع الشرائط، ومن أهمّها في المعتقد الشيعي الإمامي الاثني عشري الحقّ هو: وجود الإنسان الكامل على رأس إدارة النظام والمجتمع.

ونتيجة الأمور الثلاثة هي أنّه بافتقاد الشرط الثالث ـ يعني: وجود الإنسان الكامل ـ ستواجه إقامة الحدود الشرعية ترديداً؛ لأنّ هذه العقوبات يكون لها معنى في الحالات التي يستقبل مرتكبي الجرائم أذى المجازاة الحاصل من القرارات الصادرة برضا كامل دون أدنى ترديد.

والشاهد على هذا المطلب، التعبير بـ«طهّرني طهّرك الله» الذي ورد في بعض الروايات، فهل يمكن لمن ارتكب عملاً شنيعاً أن يرضي نفسه لأجل تجنّبه العذاب الإلهي أن يقرّ عند من لا يعرفه، ولا يعلم ما هو عمله، وكيف

يقضي ليله إلى الصباح؟!

ومع وجود هذا الاحتمال، وهو أن يكون المرجع القضائي الجالس على دفّة القضاء، على الرغم من اختصاصه العلمي ومعرفته الفنية مصاباً بفساد الأعمال، وبعد أيام يُحكم عليه لنفس هذا الجرم أو نظائره.

وذكر في معرض كلامه الحديث المفصّل عن أمير المؤمنين عليه السلام الذي أشرنا إليه، واستفادة نقطتين منه:

الأولى: أنّ المعصوم عليه السلام وحده قادر على تشخيص الشرائط الزمانية الخاصة، وأمّا الفقهاء العاديّون، فهم عاجزون عن تشخيص مثل ذلك، مثلاً: ألا يكون إقامة الحدّ الشرعي في زماننا على الزوجة التي تعصي من أجل إشباع أبنائها، بسبب سجن زوجها، دفعاً لهذه الأسرة نحو الفساد والضياع؟! ألا ندفع في هذه الحالة الفاسد بالأفسد؟!

لقد قرر الإمام علي عليه السلام في هذا الخصوص، بعدم إقامة الحدّ حفاظاً على الطفل الرضيع، فهل أنّ الفقهاء العاديين مجازون أن يتّخذوا قراراً خاصاً في هذه الموارد؟

الثانية: جاء في هذه الرواية: «أن لا يقيم الحدّ من لله عليه حدّ»، وبموجب هذا الأصل الشرعي، انصرف الجميع، فهل أنّ شرائط زماننا أفضل أم شرائط زمان علي عليه السلام؟!

وأجاب في الخاتمة على هذا السؤال، وهو إذا عطّلت الحدود، فماذا

يصنع بمرتكبي الجرائم؟ هل يطلق سراحهم؟

فأجاب: كلا، بل ينبغي استبدال عقوبة الحدّ بعقوبة التعزير، يعني: قيام الحكومة الإسلامية بتعزيره مع رعاية مصالح الزمان، المكان، الشخص المرتكب للمعصية، وسائر الجوانب الاجتماعية.

ومن الواضح أنّ العقوبات التعزيرية أوّلاً: تتغيّر بحسب الزمان والمكان والأوضاع والأحوال الاجتماعية.

وثانياً: العقوبات الحدّية كالإعدام، الرجم، قطع اليد، وأمثالها، لها تبعات ثقيلة خلافاً للتعزير.

هذا خلاصة كلامه في «نظرية إقامة الحدود».

في نقد الرأي المطروح ينبغي ذكر عدّة نقاط:

١- يتّضح من كافة ما ذكره المؤلّف المحترم أنّه كان يسعى منذ البداية أن يطوي طريقاً يزيل به مائدة الحدود الإلهية تماماً، ويوسّع من أسلوب آخر ينسجم مع ما شاع عن حقوق الإنسان، والحال أنّ الاستنباط الفقهي والاجتهاد الصحيح المطابق لموازين الاستدلال، لا يمكّن الفقيه قبل تناول الأدلة أن يجعل النتيجة في ذهنه مفروغاً عنها ومسلّم بها، ومن ثمّ يستنتج النظرية من الأدلة، ويشاهد هذا المطلب بوضوح في أسلوب ومنهج

الاجتهاد الجواهري وفقاهة الفقهاء الأُصلاء والكبار، كالشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني والسيّد اليزدي وأمثالهم رحمهم الله.

٢- قد صرّح في بداية كلامه أنّ هذه النقطة ليس لها جنبة فقاهتيّة.

والسؤال هو: لماذا تريدون أن تصلوا من نقطة غير فقاهتيّة إلى نتيجة فقهية؟ وهل مثل هذا الأمر ممكن؟!

٣- لاشك في أنّ للدين الإسلامي أبعاداً مختلفة، ونظاماً منسجماً ومترابطاً، ولا شك أيضاً في أنّ حضور الإنسان الكامل في رأس هذا الهرم، سبب في التحقق الصحيح لجميع هذه الأبعاد.

ولكن كيف يمكن إثبات هذا المطلب وهو إذا لم يكن الإنسان الكامل حاضراً فينبغي التوقّف أو التردد في إقامة الأحكام الإسلامية؟

وإذا أردنا أن نسير في هذا الطريق، فلازمه تعطيل الكثير من الشؤون والأحكام الإسلامية، ومن جملتها، أن نتردد أيضاً في منصب القضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتشكيل الحكومة الإسلامية، وأن نضع بالمرّة كافة الأحكام الإسلامية الاجتماعية والسياسية جانباً!

٤- في العبارة المذكور أورد المؤلّف المحترم: تقبّل مرتكبي الجرائم أذى المجازاة الحاصل من القرارات الصادرة برضا كامل دون أدنى ترديد.

هذا المطلب غير صحيح بوجه من الوجوه؛ لعدم وجود أيّ دليل وشاهد على هذا المعنى، وحتّى في زمان المعصومين عليهم السلام لا يوجد أيّ

قرينة وشاهد على هذا المدّعى، وليس كلّ من نُفّذت بحقّهم الحدود الإلهية، قد تحمّلوها برضا كامل.

والعجب هو أنّه قد تخيّل أنّه إذا في بعض الموارد امرأة أو شخص عبّر بـ«طهّرني»، ففي جميع الموارد كان كذلك! وأساساً هنا يطرح سؤال وهو: كيف يكون اعتقاد من نفّذ في حقّه العقوبة دخيلاً في صحة ومشروعية إقامة الحدود؟! هذا المطلب لا شاهد له من الشرع ولا مؤيد له من العقل والعقلاء.

وأيضاً الكلام الذي يقول: كيف يمكن لمن ارتكب عملاً شنيعاً أن يُرضي نفسه لأجل تجنّبه العذاب الإلهي أن يقرّ عند من لا يعرفه، ولا يعلم ما هو عمله، وكيف يقضي ليله إلى الصباح؟ في غاية التعجب.

فهل أنّ الشروط المقررة للقاضي كالعدالة والاجتهاد غير كافية ظاهراً؟ وفي التعزيرات التي قبلها أخيراً كيف يحلّ هذا الإشكال؟ ونفس هذا الإشكال جار في موارد التعزيرات أيضاً.

٥- أشار واستشهد في معرض بيان مطالبه إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «لا يقيم الحدّ من لله عليه حدّ، فمن كان لله حدّ عليه مثل ما له عليها، فلا يقيم عليها الحدّ». وينبغي القول بالنسبة لهذا المطلب:

أوّلاً: كان من المناسب له أن ينظر إلى صدر هذه الرواية، حيث إنّ

أمير المؤمنين عليه السلام طرح مسألة حرمة تعطيل الحدود، وجعل نفسه من الذين لا يعطّلون الحدود الإلهية.

ثانياً: هناك اختلاف في أنّ من لله عليه حدّ هل يمكنه أن يقيم الحدّ أو لا.

فقد ذكر المرحوم المحقق في الشرائع القول بعدم الجواز بعنوان «قيل».

والقول الثاني وهو الكراهة، قد نسبه المرحوم صاحب الرياض إلى ظاهر الأكثر، بل إلى المشهور، وادّعى في أثناء الكلام الاتّفاق على ذلك[١].

ونسبه المرحوم الفاضل الهندي أيضاً في كشف اللثام إلى ظاهر جميع الفقهاء[٢].

مضافاً إلى وجود روايات مختلفة في المسألة، ولا يمكن الاكتفاء برواية أمير المؤمنين عليه السلام.

نعم، هناك من يعتقد من الفقهاء وكبار العلماء بهذا الرأي بنحو الفتوى أو الاحتياط، قال المرحوم الوالد المحقق آية الله العظمى الحاج الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني رضوان الله عليه بعد ذكر الروايات: «فالأحوط بملاحظة ما ذكرنا ـ لو لم يكن أقوى ـ هو عدم إقامة الحدّ ممّن كان عليه حدّ مطلقاً أو خصوص الحدّ المماثل»[٣].

---

(١) رياض المسائل ١٠: ٧٦.

(٢) كشف اللثام ٢: ٤٠٤.

(٣) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحدود: ٢٤٥.

ثالثاً: حتّى لوسلّم مثل هذا الشرط، فعدم وجوده ليس موجباً لعدم مشروعية أصل إقامة الحدّ في زمان الغيبة.

وبعبارة أخرى: على المؤلّف المحترم إقامة الدليل على عدم مشروعية إقامة الحدّ زمان الغيبة. وأمّا المطلب الذي ذكره، فلا يثبت هذا المدّعى، كما لو فرضنا عدم وجود المجتهد المطلق في زمانٍ، واشترطنا في القضاء الاجتهاد المطلق، فلا يعني هذا الأمر عدم مشروعية القضاء في زمان الغيبة.

وبعبارة فنّية: حتّى لو قبلنا هذا الشرط، فليس هو شرط المشروعية، بل شرط لتحقق العمل في الخارج، نظير الفرق المذكور بين شرط الوجوب والواجب.

فيكون المعنى هو مشروعية إقامة الحدود الإلهية في زمان الغيبة، وعدم اختصاصه بالإمام المعصومعليه السلام، ولكن مقيم الحدّ، ينبغي أن يتصف بعدم استحقاقه الحدّ.

٦- قال المؤلّف المحترم بعد ذكر الحديث: فمن غير المعصومينعليهم السلام يمكنه تشخيص المصالح الشخصية والشرائط الزمانية الخاصة؟ ثمّ أشار إلى أنّ الإمام عليعليه السلام قرر في هذا الخصوص، بعدم إقامة الحدّ حفاظاً على الطفل الرضيع.

وينبغي القول بالنسبة لهذا المطلب:

أوّلاً: لم يكن قرار الإمامعليه السلام هو لحفظ الطفل الرضيع فقط، بل كان

بصدد أن لا تثبت هذه الجريمة شرعاً، ولا تتحقق الإقرارات الأربعة.

وبعبارة أخرى: وإن كان مسألة الطفل الرضيع في الرواية ذريعة للتأخير، والآن أيضاً يمكن للفقهاء أن يفتون بذلك، ولكن هذا لا يعني أنّه عليه السلام امتنع عن إقامة الحدّ بسبب هذا الأمر، بل عمل كذلك لأنّ جهات إثبات الجريمة لم تكتمل شرعاً، وعندما اكتملت الإقرارات الأربعة، لم يتأخّر في إقامة الحدّ.

ولو كان زعم المؤلّف المحترم صحيحاً، فقد تكفّل عمرو بن حريث بحضانة هذا الولد في هذه الرواية، مع عدم الشك لدى كلّ عاقل في أنّ الأم هي الأولى في حضانة وتربية وليدها من غيرها، ولو كان الإمام عليه السلام مراعياً للمصالح والشرائط الزمانية والمكانية الخاصة، فينبغي رعاية هذه الجهة أيضاً.

ثانياً: لو كانت مسألة إقامة الحدود بالالتفات إلى شرائط الزمان والمكان ورعاية مصالح الأشخاص مطروحة، فعليكم أن تلتزموا أنّه في زمان حضور المعصوم عليه السلام أيضاً كانوا يعملون بهذا الأصل فهل تلتزموا أنّه إذا ثبت الحدّ واستحقاقه في زمان المعصوم عليه السلام، كان للأئمة عليهم السلام تعطيل أو تغيير ذلك؟

الجواب واضح تماماً من الناحية الفقهية والروائية.

ذكرنا في هذا البحث، في الدليل السادس لجواز إقامة الحدود في

زمان الغيبة، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لقد وعدتكم بما أملكه، وهذا شيء لله لست أملكه».

٧- ذكر في تلخيص المطلب: أنّ كلا نظريتي «الموافقين والمخالفين لإقامة الحدود في زمان الغيبة» مستندة إلى استدلالات فقهية، ولم يتّضح أيهما في الأكثرية أو الأقلية.

مع أنّنا أثبتنا في هذه الرسالة أنّ رأي أكثر المتقدّمين والمتأخّرين يقوم على أساس إقامة الحدود، حتّى أنّه صرّح المرحوم صاحب الجواهر: بأنّ هذه المسألة إجماعية.

٨- وذكر أيضاً: أنّ لنظرية التعطيل توجيهاً اجتماعياً. ويمكن القول هنا:

أوّلاً: أنّنا لسنا ملزمين بالتوجيه الاجتماعي، ففي الفقه أحكام ليس لها توجيه اجتماعي واضح بحسب الظاهر، كنجاسة الكافر والمشرك.

ثانياً: من أين شخّصتم أنّ لتعطيل الحدود في جميع الأزمنة والأمكنة توجيهاً اجتماعياً صحيحاً؟!

وكتب: أنّه في فرض عدم إقامة الحدود، تحلّ التعزيرات الشرعية محلّها، ويرتبط كمّها وكيفها بقرار الحاكم.

ويبدو أنّ كثيراً من الإشكالات التي هي في ذهن المؤلّف المحترم فيما يتعلّق بالحدود، هي أيضاً موجودة فيما يتعلّق بالتعزيرات، وكأنّ المؤلّف كان اهتمامه في نفي حدودٍ من قبيل الإعدام و الرجم، مع أنّ بعض

المراكز الغربية توصّلت اليوم إلى هذه النتيجة وهي أنّ الإعدام ضروري للمجتمع في بعض الموارد.

وبناء على الإشكالات التي ذُكرت، لا يمكن قبول مطالبه. نعم، ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة وهي: أنّه بعد إثبات أصل مشروعية إقامة الحدود في زمان الغيبة، فلو واجه بعضها مشاكل، وكانت الشرائط بنحو يترتب على إجرائها مفاسد أهم، فعلى الفقيه في هذه الحالة، العمل على طبق قاعدة «الأهم فالأهم» أو«دفع الأفسد بالفاسد»، كما يعمل في سائر موارد التزاحم بهذه القواعد، ولكن هذا لا يعني عدم مشروعية إقامة الحدود في زمان الغيبة بنحو مطلق.

وبعبارة أخرى: مسألة مشروعية إقامة الحدود في زمان الغيبة هي حكم أوّلي، ولكن بالالتفات إلى العناوين الثانوية يمكن بل يلزم تغييرها، والعمل على طبقها.

فهرس مصادر

مقال مشروعية إقامة الحدود الإسلامية في زمان الغيبة

١-الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي (ت٥٤٨)، الناشر: نشر مرتضى - مشهد، سنة الطبع ١٤٠٣هـ.

٢-اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠)، تصحيح وتعليق: ميرداماد الإسترابادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، سنة الطبع ١٤٠٤.

٣- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلّامة الحلي (ت ٧٢٦)، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٤- إقامة الحدود في هذه الأعصار، السيّد محمّد باقر الشفتي الگيلاني (ت١٢٦٠)، الناشر: دفتر انتشارات إسلامي - قم، سنة الطبع ١٤٢٧هـ.

٥- أنوار الفقاهة، حسن بن جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٦٢)، الناشر: مؤسسة كاشف الغطاء - النجف الأشرف، سنة الطبع ١٤٢٢هـ.

٦- كتاب البيع، الإمام الخميني (ت ١٤١٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - طهران، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٧- تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٨- تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٩- تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

١٠- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحدود)، الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني (ت١٤٢٨)، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

١١- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبد الله السيوري الحلي (٨٢٦)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي - قم، سنة الطبع ١٤٠٤هـ.

١٢- تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ش.

١٣- الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلي (ت ٦٩٠)، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء العلمية- قم، سنة الطبع ١٤٠٥هـ.

١٤- جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيّد أحمد الخوانساري (ت١٤٠٥)، تعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق- طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

١٥- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٢ش.

١٦- حياة المحقق الكركي وآثاره، المحقق الكركي (ت ٩٤٠)، تحقيق: محمّد الحسون، الناشر: منشورات الاحتجاج - طهران، سنة الطبع ١٤٢٣هـ.

١٧- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق: جواد القيومي، الناشر: مؤسسة الفقاهة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٨- كتاب الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

١٩- كتاب الخمس، الشيخ مرتضى الحائري (ت١٤٠٦)، تحقيق: محمّد حسين أمر اللهي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٢٠- الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمّد بن مكي العاملي الشهيد الأوّل (ت٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى.

٢١- دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي (ت٣٦٣)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثانية.

٢٢- ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، محمّد بن جمال الدين مكي العاملي الشهيد الأوّل (ت٧٨٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٣- رجال ابن داود، تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلي (ت٧٠٧)، الناشر: جامعة طهران - طهران، سنة الطبع ١٣٤٢هـ.

٢٤- رجال الطوسي، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٢٥- رجال النجاشي، أحمد بن علي بن العباس النجاشي (ت ٤٥٠)،

تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ.

٢٦- الرسائل، الإمام روح الله الخميني (ت ١٤١٠)، مع تذييلات: السيد مجتبى الطهراني، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، سنة الطبع ١٣٨٥هـ.

٢٧- رسائل الميرزا القمي، أبو القاسم الگيلاني (ت ١٢٣١)، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم، سنة الطبع ١٤٢٧هـ.

٢٨- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، تحقيق وتعليق: السيد محمّد كلانتر، الناشر: منشورات مكتبة الداوري - قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢٩- روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقي المجلسي (ت ١٠٧٠)، نمّقه وعلّق عليه: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي بناه الإشتهاردي، الناشر: بنياد فرهنك إسلامي حاج محمّد حسين كوشانپور.

٣٠- روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الناشر: بوستان كتاب - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣١- رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١)، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٣٢- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابن إدريس الحلي (ت٥٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

٣٣- سنن الترمذي، محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩)، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمّد عثمان، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٣٤- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (ت٦٧٦)، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٣٥- شرح العروة الوثقى، الشيخ مرتضى الحائري (ت١٤٠٦)، تحقيق: محمد حسين أمر اللهي اليزدي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٣٦- العناوين الفقهية، السيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي (ت ١٢٥٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٣٧- غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ مفلح الصيمري من أعلام القرن التاسع الهجري، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني العاملي، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٨- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيد حمزة بن علي بن

زهرة الحلبي (ت٥٨٥)، تحقيق: إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام- قم، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٣٩- فقه القرآن، سعيد بن هبة الله الراوندي (ت٥٧٣)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي- قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٤٠- الفهرست، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠)، تحقيق: جواد القيومي، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٤١- الفوائد المدنية، محمّد أمين الإسترابادي (ت١٠٣٣)، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحيمي الأراكي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٤٢- قواعد الأحكام، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٣- قواعد الفقه، السيد مصطفى المحقق الداماد، الناشر: مركز نشر علوم إسلامي- طهران، سنة الطبع ١٣٧٩ش.

٤٤- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ش.

٤٥- الكافي في الفقه، أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧)، تحقيق: رضا

الأستادي، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة - إصفهان.

٤٦- كشف الرموز في شرح المختصر النافع، الفاضل الآبي (ت ٦٩٠)، تحقيق: علي پناه الإشتهاردي وحسين اليزدي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، سنة الطبع ١٤٠٨هـ.

٤٧- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت١١٣٧)، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي- قم، سنة الطبع ١٤٠٥هـ.

٤٨- كنز العرفان في فقه القرآن، المقداد بن عبد الله السيوري (ت٨٢٦)، تعليق: الشيخ محمّد باقر شريف زاده، الناشر: المكتبة الرضوية- طهران، سنة الطبع ١٣٨٥هـ.

٤٩- مباني تكملة المنهاج، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت١٤١٣)، المطبعة العلمية- قم، الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ.

٥٠- المبسوط في فقه الإمامية، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: محمّد باقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع ١٣٥١ش.

٥١- مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي من أعلام القرن السادس الهجري، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء، الناشر: منشورات الأعلمي للمطبوعات- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٥٢- المختصر النافع في فقه الإمامية، المحقق الحلي (ت٦٧٦)، الناشر: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة- طهران، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ.

٥٣- مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٤١٣.

٥٤- المراسم العلوية في الأحكام النبوية، حمزة بن عبد العزيز الديلمي (ت٤٤٨)، تحقيق: السيد محسن الأميني، الناشر: المعاونية الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، سنة الطبع ١٤١٤هـ.

٥٥- مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت٩٦٥)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٥٦- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي (ت١٣٢٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٥٧- المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي)، تقرير بحث السيد الخوئي للبروجردي، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي- قم، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

٥٨- مشارق الشموس في شرح الدروس، السيد حسين بن محمّد الخوانساري (ت١٠٩٨).

٥٩- المقنعة، محمّد بن محمّد النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت٤١٣)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

٦٠- منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، الحسن بن زين العابدين الشهيد الثاني (ت١٠١١)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى ١٣٦٢ش.

٦١- منتهى المطلب، العلّامة الحلي (ت٧٢٦)، طبعة حجرية.

٦٢- من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علي بن الحسين بن بابوية القمي (ت ٣٨١)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية.

٦٣- المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، أحمد بن محمّد بن فهد الحلي (ت٨٤١)، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي- قم، سنة الطبع ١٤١١هـ.

٦٤- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، الناشر: قدس محمّدي- قم.

٦٥- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ في تعريف المرتد الفطري

بقلم: الشيخ محمّد مهدي الجواهري

أُثيرت في الآونة الأخيرة حول مسألة الارتداد العديد من الشبهات والإشكاليات الفقهية، ودار جدل واسع حول مصداقية الحكم المطروح في هذا المجال جملة وتفصيلاً، وتمحور البحث حول مخالفة هذا الحكم لحرية العقيدة وعدم انسجامه مع قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ**﴾[2].

ومن هذا المنطلق تتّضح ضرورة دراسة الموضوع ليتسنّى للباحث معرفة الملابسات التي وقع فيها الكثير نتيجة التأثير السلبي للفكر الغربي الذي تمحور حول حريّة الرأي والتعبير والعقيدة، وهو من أخطر أنواع الغزو الفكري حيث يقوم بتمرير مصطلحات لا تقبل في ظاهرها النقاش والجدل.

وللأسف الشديد لوحظت المسألة من منظار حقّ الإنسان من الناحية

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٢) سورة يونس: ٩٩.

المادية والظاهرية من دون ملاحظة حقّه من الناحية المعنوية والأخروية، بل من دون ملاحظة حقّ العباد كمجموعة حتّى دفعت بهم إلى الانجراف في تيّار منحرف أدّى بهم إلى منعطفات خطيرة كانت نتيجتها الإجحاف في حقّ الإنسان مع لحاظ الأهداف التي خلقه الله لأجلها.

ومن الإشكاليات المطروحة في هذا المجال هي عدم معرفة المستشكل لحدود المرتد الفطري واعتبار أنّها تنافي الحرية في اختيار العقيدة، فلابدّ من تبيين معنى المرتد الفطري وهذا ما تناولناه في بداية هذا البحث.

معنى الارتداد:

(الردّة) في اللغة تعني رجوع الشيء، و المرتد يُطلق على الراجع من الإسلام إلى الكفر.(١)

وورد في المنجد: «ارتدّ الشيء ردّه وطلب ردّه إليه واسترجعه، وارتدّ على أثره أو عن طريقه: رجع، وارتدّ عن دينه: حاد، وارتدّ عن هبته: ارتجعها، وارتدّ إلى الصواب: عاد».(٢)

---

(١) اُنظر: معجم مقاييس اللغة ٢: ٣٨٦ ، لسان العرب ٤: ١٥٣ - ١٥٥ ، المعجم الوسيط ١: ٣٨٨.

(٢) المنجد: ٢٥٤.

وذكر الراغب في مفردات القرآن: «الردّ صرف الشيء بذاته أو بحالة من أحواله، يُقال: رددته فارتدّ، والارتداد والردّة الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكنّ الردّة تختص بالكفر والارتداد يستعمل فيه وفي غيره».[(١)]

فالارتداد في اللغة هو الرجوع والخروج عن الشيء.

وأمّا المعنى الاصطلاحي عند الفقهاء، فالمرتد: «هو الذي يكفر بعد الإسلام»[(٢)]، وورد في صحيحة محمّد بن مسلم «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه... ».[(٣)]

فالمستفاد من الأحاديث الشريفة كون المرتد هو الخارج عن الإسلام، ولهذا ذكر السيد الخوئي في تعريف المرتد أنّه: «عبارة عمّن خرج عن دين الإسلام ».[(٤)]

ومن أهم البحوث المطروحة في هذا المجال هو الكلام حول المرتد الفطري وحدوده، ولابدّ من تسليط الضوء على الفقرة الثانية من التعريف وهي

(١) المفردات في غريب القرآن: ١٩٢.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ١٨٨.

(٣) الكافي ٧: ١٥٣، ح٤، التهذيب ١٠: ١٣٦ ح١، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣، ح٢.

(٤) مباني تكملة المنهاج (ضمن موسوعة السيد الخوئي) ٤١: ٣٩١.

(بعد الإسلام)، فقد وقع الخلاف بين الفقهاء حول معنى الإسلام هل هو الإسلام الحقيقي، أي: الإسلام الذي ينتج من قبول الإنسان بعد البلوغ أو أنّ المراد منه الإسلام الحكمي الذي حكم به الصبي قبل البلوغ تبعاً لأبويه أو أحدهما؟ فلو قلنا بالقول الأوّل فسيكون من لم يقبل الإسلام بعد البلوغ خارجاً عن تعريف المرتد أو مشروطاً بالتوبة، وعلى القول الثاني يدخل تحت تعريف المرتد الفطري.وسنذكر أقسام المرتد، وسنتطرّق إلى بحث المرتد الفطري.

المرتد على قسمين: ملّي وفطري

المرتد الملّي: من كان أبواه كافرين وولد على الكفر، ثمّ أسلم بعد بلوغه، ثمّ ارتدّ بعد إسلامه.

والمرتد الفطري: من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثمّ ارتدّ بعد ذلك.

ولا يخفى أنّ بعض الفقهاء ذكروا في تعريف المرتد الفطري قيد اتّصافه بالإسلام بعد البلوغ (أي: قبوله للإسلام)، ولم يذكره آخرون.

وقد اختلفت عبارتهم حول تعريف المرتد الفطري فعرّفه قسم بمن نشأ وأحد أبويه مسلم، وعرّفه آخرون بإضافة قيد قبوله الإسلام بعد البلوغ، فجعلوا قبول الإسلام بعد البلوغ شرطاً في تحقّق الارتداد، وجعل آخرون قبول الإسلام وإنكاره بعده مقتضي لتحقّق الارتداد.

ويترتّب على كلّ من التعاريف ما يلي:

التعريف الأوّل: يشمل هذا التعريف كلّ من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثمّ ارتدّ بعد ذلك وإن بلغ ولم يقبل الإسلام.

التعريف الثاني: كلّ من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثمّ بلغ وقبل الإسلام، ثمّ ارتدّ بعد ذلك. فيشمل من قبل الإسلام بعد البلوغ بمعنى أنّ قبول الإسلام بعد البلوغ شرط في تحقّق الارتداد، فإنّه يستتاب، فإن تاب فهو وإلاّ قُتل.

التعريف الثالث: كلّ من نشأ وأحد أبويه مسلم، ثمّ بلغ وقبل الإسلام، ثمّ ارتدّ بعد ذلك. فهذا التعريف يشمل ما إذا بلغ وقَبل الإسلام، بمعنى أنّ قبول الإسلام مقتضي لتحقّق الارتداد، فمن بلغ ولم يقبل الإسلام ليس بمرتد أصلاً، فتعبيرنا له بالمرتد مسامحة فهو كافر وليس بمرتد.

وسنقوم من خلال هذه الدراسة الموجزة بالبحث حول سبب بيان هذه الإضافة عند البعض، وسبب إعراض البعض عنها في تعريف المرتد الفطري.

إذن يوجد في تعريف المرتد الفطري قولان:

القول الأوّل: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

ألف: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ في تحقّق معنى المرتد الفطري، أي: يشترط في المولود من أبوين مسلمين أو أحدهما أن يقبل الإسلام بعد البلوغ ليصح وصفه بالمرتد الفطري بعد ارتداده عن الإسلام.

ب: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ في تحقّق معنى المرتد الفطري،

أي: مقتضي تحقّق معنى الارتداد هو قبول الإسلام بعد البلوغ.

القول الثاني: عدم اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ في تحقّق معنى المرتد الفطري، أي: لا يشترط في المولود من أبوين مسلمين أو أحدهما أن يقبل الإسلام بعد البلوغ ليصح وصفه بالمرتد الفطري بعد ارتداده عن الإسلام.

وسنستعرض فيما يلي أقوال الفقهاء في هذا المجال:

أقوال العلماء حول اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ:

القول الأوّل: اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

ربّما يتوهّم البعض مما سنذكره من الأقوال أنّ مورده هو ولد المرتد ولا دخل له في المرتد الفطري، ولكن لا يخفى انتفاء وجود الفرق بين حكم المرتد الفطري وولد المرتد كما سيأتي بيانه، وقد قال المحقّق الأردبيلي: (إنّ المرتد من كفر بعد الإسلام، والمتبادر منه الإسلام الحقيقي لا حكمه مثل الولادة من المسلم، وإلاّ يلزم التكرار في ذكر حكم ولد المرتد بالتناقض والتنافي بين حكمهم في المرتد الفطري بالقتل من غير استتابة، وبين الحكم بأنّ ولده الذي ولد حال إسلامه وانعقد في تلك الحال إذا أنكر الإسلام بعد البلوغ يستتاب، وهو ظاهر.)[١]

---

(١) مجمع الفائدة ١٣: ٣٢٩

١ـ الشيخ الطوسي (ت٤٣٦هـ):

ذكرالشيخ الطوسي في الخلاف وفي النهاية في تعريف المرتد الفطري أنّه «مرتد عن فطرة الإسلام». [١]

ولم يتعرّض الشيخ في تعريف المرتد إلى قبول الإسلام وعدمه بعد البلوغ، ولكن ذكر في إسلام الصبي وولد المرتد ما يدل على اعتبار وصف الإسلام في البلوغ، حيث قال: «قد ذكرنا أنّ إسلام الصبي معتبر بشيئين بإسلام غيره وبنفسه، وقد ذكرنا أنّ إسلامه بغيره على ثلاثة أضرب: إسلام بالأبوين أو أحدهما، وإسلام بالسابي، بالدار دار الإسلام، فأمّا إسلامه بوالديه أو بأحدهما فإنّه يصح، ويكون مسلماً ظاهراً و باطناً؛ لأنّا حكمنا بإسلام أبويه ظاهراً وباطناً، فإذا بلغ نظرت فإن وصف الإسلام صحّ إسلامه، وإن وصف الكفر كان مرتداً يستتاب، فإن تاب وإلّا قُتل». [٢]

٢ـ العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ):

قال العلّامة في التحرير: «المرتد عن الإسلام هو الراجع عنه إلى الكفر، وهو قسمان: مَنْ وُلد على فطرة الإسلام، وهو المرتد عن فطرة». [٣]

وقال العلّامة في إرشاد الأذهان وتحرير الأحكام والقواعد أنّه من بلغ

---

(١) الخلاف ٤: ٣٣٣ : النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٥٢٤.

(٢) المبسوط ٣: ٣٤٣.

(٣) تحرير الأحكام ٥: ٣٨٩.

من أولاد المسلمين ووصف الكفر يستتاب، حيث قال: «الطفل تابع لأحد أبويه في الإسلام الأصلي والمتجدّد، فإن بلغ وامتنع عن الإسلام قُهر عليه، فإن امتنع كان مرتداً».[1]

وقال في تحرير الأحكام: «يُحكم بإسلام الطفل إن كان أحدُ أبويه مسلماً في الأصل، وكذا لو تجدّد إسلامُهُ قبل بلوغ الطفل، ولو تجدّد إسلام الأب بعد بلوغ الطفل لم يتبعه في الإسلام، وإنّما يتبعه لو أسلم أحد الأبوين حال صغر الولد فإن بلغ الولد حينئذ فامتنع عن الإسلام قُهِرَ عليه، فإن أصرّ كان مرتداً».[2]

وقال في القواعد: «المطلب الثاني: حكمه في ولده، إذا علق قبل الردّة فهو مسلم، فإن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب، فإن تاب وإلّا قُتل».[3]

٣ـ المحقّق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ):

قال المحقّق الأردبيلي: «قوله: «وولد المرتد الخ»، أي: ولد المسلم الذي حصل قبل ارتداده، بحكم المسلم بمعنى أنّه طاهر، وأنّه لو قتله مسلم يقتل به، سواء قتله قبل البلوغ أو بعده قبل اتّصافه بالكفر ونحو ذلك لا في

---

(١) إرشاد الأذهان ٢: ١٢٧.

(٢) تحرير الأحكام ٥: ٥٩.

(٣) قواعد الأحكام ٣: ٥٧٦.

كلّ الأحكام حتّى في أنّه مسلم فطري، فيلزم قتله بعد البلوغ إن أنكر الإسلام أو شيئاً منه مما يرتد به المسلم، بل بعد البلوغ والعقل إن أظهر الإسلام صار مسلماً حقيقياً وخرج عن كونه بحكم المسلم، وإن أنكر أو قال أو فعل شيئاً لو فعله مسلم لارتدّ به وحُكم بكفره وارتداده، يستتاب، فإن تاب قبل توبته وصار كمن لا ينكر، وإلّا قُتل مثل المرتد الملّي، فحكمه حكم الملّي لا الفطري...

وأمّا قتل المسلم به سواء كان قبل بلوغه وإسلامه أو بعده ما لم يحكم بكفره بعد بلوغه، فكأنّه للإجماع، ولظاهر أنّ ولد المسلم حكمه حكم المسلم في نحو ذلك، ولعموم: الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد، ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، وأمثال ذلك، فلا يلزم منه كون حكم المرتد الفطري فيه كما عرفت »[(١)].

٤ـ الفاضل الهندي (ت١١٣٧هـ):

وقد صرّح الفاضل الهندي في كشف اللثام باشتراط قبول الإسلام في المرتد الفطري حيث قال: « في حقيقة « المرتد » وهو الّذي يكفر بعد الإسلام سواء كان الكفر قد سبق إسلامه أو لا...« المرتد إن كان » ارتداده « عن فطرة » الإسلام « وكان ذكراً بالغاً عاقلاً » وذكر الوصفين للتنصيص، وإلّا فلا ارتداد لغيرهما « وجب قتله، ولو تاب لم يقبل توبته » والمراد به:

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٣٢٨.

من لـم يحكـم بكفـره قـطّ، لإسـلام أبويـه أو أحـدهما حـين ولـد، ووصـفه الإسلام حين بلغ ».[١]

« أمّا المرتد فإن كان عن فطرة » الإسلام بأن انعقـد حـال إسـلام أحـد أبويه أو أسلم أحد أبويه وهو طفل ثمّ بلغ ووصف الإسلام كاملاً ثمّ ارتدّ « قسمت تركته حين ارتداده بين ورثته المسلمين » إن كانوا « وتبين زوجتـه، وتعتدّ عدّة الوفاة وإن لـم يقتـل، و » ذلـك كلّـه لأنّـه « لا يقبـل توبتـه »، بـل يجب قتله حين ارتدّ فينزّل منزلة الميّت».[٢]

وأعقب القول في ولد المرتد واشترط قبول الإسـلام منـه بعـد البلـوغ، حيث قال: «حكمه في ولده » أي: ما يترتّب على ارتداده من أحكام ولـده، و« إذا » ولد أو « علق قبـل الـردّة فهـو مـسلم » حكمـاً، ولـذا لـو ماتـت الأُمّ مرتدة وهي حامل به دفنت في مقابر المسلمين، وإن قتلـه قاتـل قبـل البلـوغ اقتصّ منه. « فإن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه اسـتتيب » وإن حكم له بالإسلام من العلوق ولـم يتحـتّم قتلـه. وإن ظـنّ أنّـه ارتـدّ عـن فطرة، فإنّه ليس كذلك، إذ لا يتحقّق الارتداد عن فطرة إلاّ إذا كان وصـف الإسلام بعد البلوغ كما عرفت ».[٣]

«والطفل تابع لأحد أبويه في الإسلام» كما مرّ في الأمانات « فلو كـان

(١) كشف اللثام ١٠ : ٦٥٨ - ٦٦١.

(٢) المصدر السابق ٩ : ٣٥٨.

(٣) المصدر السابق ١٠ : ٦٦٩.

أحدهما مسلماً فهو بحكمه وإن كان الآخر كافراً، وكذا لو أسلم أحد أبويه » بعد كفره « تبعه » الولد في الإسلام، فالولد الصغير الّذي يحكم بإسلامه يرث ويورث بحسب الإسلام، وكذا إذا بلغ مجنوناً. « فإن بلغ فامتنع من الإسلام قُهر عليه »ولم يقرّ على الكفر؛ لأنّه مرتد، خلافاً لبعض العامّة، « فإن أصرّ » على الكفر « كان مرتداً » أي: حكم عليه بحكم المرتدين من القتل أو الضرب». [١]

٥ـ العاملي (ت١٢٢٦هـ):

قال في مفتاح الكرامة: « وأمّا المرتد عن فطرة، فقد عرّفه في عدّة مواضع من « كشف اللثام » بأنّه من انعقد حال إسلام أحد أبويه أو أسلم أحد أبويه وهو طفل، ثمّ بلغ ووصف الإسلام كاملاً ثمّ ارتدّ، قال: وإنّما فسّرناه بما ذكرنا لنصّهم على أنّ من وُلد على الفطرة فبلغ فأبى الإسلام استتيب، قال: لأنّه لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده قبل البلوغ.

قلت: ممّن نصّ على الاستتابة الشيخ في « المبسوط » في المقام وغيره.

ويدل عليه أنّ الأدلّة الدالة على حكم الفطري إنّما تدل على من كان مسلماً مولوداً من مسلمين أو من مسلم وكافر و أسلم إسلاماً حقيقياً بأن بلغ و أظهر الإسلام ثم ارتدّ». [٢]

---

(١) المصدر السابق ٩: ٣٥٧.

(٢) مفتاح الكرامة ١٧: ٥٧٦

٦ـ صاحب الجواهر (ت١٢٦٦هـ):

قال صاحب الجواهر بعد ذكر عبارة الشرائع: « في المرتد، وهو الذي يكفر بعد الإسلام »: « و » كيف كان فـ«له» أي: المرتد « قسمان: الأوّل من وُلد على الإسلام » لأبويه أو أحدهما، وهو المسمّى بالفطري.

وفي كشف اللثام المراد به من لم يحكم بكفره قطّ لإسلام أبويه أو أحدهما حين وُلد ووصفه الإسلام حين بلغ، وظاهره كغيره اعتبار الولادة على الإسلام، بل اعتبار وصف الإسلام لو بلغ، فلو بلغ كافراً لم يكن مرتداً عن فطرة، وكأنّه أخذ القيد الثاني ممّا تسمعه في بعض النصوص من الرجل والمسلم ونحوهما مما لا يصدق على غير البالغ، بل ليس في النصوص إطلاق يوثق به في الاكتفاء بصدق الارتداد مع الإسلام الحكمي، ولعلّه لا يخلو من قوّة...

وبالجملة فلا خلاف ولا إشكال في فطرية من انعقد ووُلد ووصف الإسلام عند بلوغه وأبواه مسلمان بل أو أحدهما ولو الأم ثمّ ارتدّ، حتّى لو ارتدّ أبواه بعد انعقاده، نعم لو انعقد منهما كافرين لم يكن فطرياً وإن أسلم أبواه أو أحدهما عند الولادة، فإنّ له حالاً سابقاً محكوماً بكفره، فلم تكن فطرته عن الإسلام بخلاف الأوّل.

ومن الغريب ما في رسالة الجزائري من أنّ المدار على الولادة لا الانعقاد، ولعلّ منشأ الوهم النصوص المزبورة المراد منها أصل الخلقة لا خصوص التولّد المذكور فيها المبني على غلبة اتّحاد الولادة مع الانعقاد أو

على غلبة تولّده بعد انعقاده، فهو حينئذ ولد حال الانعقاد ولو مجازاً، وحينئذ فيكفي في فطريته ذلك وإن ارتدّ أبواه عند الولادة، كما أنّه لا يكون فطرياً مع انعقاده منهما كافرين وإن أسلما عند الولادة، إنّما الكلام في اعتبار وصف الإسلام عند البلوغ وعدمه، وقد عرفت ظهور ما حضرنا من النصوص وتعرف إن شاء الله زيادة ترجيح له أيضاً، والله العالم». (١)

وقال في ولد المرتد: «وولده» قبل الارتداد «بحكم المسلم» استصحاباً لحاله السابق الذي لا دليل على تغيّره بارتداد الأب، بل لو انعقد بإسلام أحد أبويه حُكم بإسلامه، ولذا لو ماتت الأم مرتدة وهي حامل به تُدفن في مقابر المسلمين، «فإن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب، فإن تاب وإلّا قتل» لكونه بحكم المرتد عن ملّة، وإن انعقد أو ولد وأبواه مسلمان بناء على اعتبار وصف الإسلام بعد البلوغ في الردّة عن فطرة والفرض عدمه، بل في كشف اللثام الظاهر أنّ ولد المسلم والمسلمين أيضاً إذا بلغ كافراً استتيب ولو وُلد هو وأبواه على الفطرة، وقد نصّ عليه في لقطة المبسوط». (٢)

٧ـ السيد الحكيم (ت ١٣٩٠هـ):

قال السيد الحكيم في المستمسك: «المحكي عن القواعد وغيرها- بل ربّما نفي الخلاف فيه- تفسير المرتد الفطري بمن انعقد وأبواه أو أحدهما

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٦٠٢.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٦١٦.

مسلم، والمصرّح به في النصوص كونه من وُلد على الإسلام، الظاهر في كونه محكوماً بالإسلام حين الولادة، كما أنّ الظاهر منها أنّه يعتبر في تحقّق الارتداد مطلقاً أن يصف الإسلام بعد البلوغ ثمّ يكفر، فلو ولد بين مسلمين فبلغ كافراً، لم يكن مرتداً فطرياً، كما هو الظاهر من محكي كشف اللثام، بل عن جماعة - منهم الشيخ و العلّامة - التصريح بأنّ من بلغ من ولد المسلمين فوصف الكفر يُستتاب، فإن تاب وإلّا قُتل، فلم يجروا عليه حكم المرتد الفطري. ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم إجراء حكم المرتد مطلقاً ؛ لعدم تحقّق الإسلام حقيقة منه، ومجرّد كونه محكوماً بالإسلام حال الولادة لا يجدي في صدق الارتداد؛ لقصور دليل الإسلام الحكمي عن النظر إلى مثل ذلك».[1]

تنبيه: إنّ مبنى السيد الحكيم يختلف عن مبنى سائر العلماء في هذا المجال، حيث يرى أنّ قبول الإسلام بعد البلوغ ليس شرطاً في تحقّق الارتداد كما يرى الآخرون، بل يرى أنّ من لم يقبل الإسلام ولم يصفه بعد البلوغ لا اقتضاء لاتّصافه بالمرتد، فصدق الارتداد متوقّف على تحقّق الإسلام الحقيقي ووصفه بعد البلوغ، فالفرق بين مبنى السيد الحكيم ومبنى غيره هو الفرق بين المقتضي والشرط.

٨ـ الشيخ الفاضل اللنكراني (ت١٤٢٨هـ):

قال الشيخ الفاضل اللنكراني في شرح تحرير الوسيلة: «هل يُعتبر في

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٢: ١٢١.

المرتد الفطري إظهار الإسلام بعد البلوغ أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يُعتبر فيه أن يكون مسلماً بالأصالة أو يكفي الإسلام الحكمي التبعي الثابت إلى زمان البلوغ؟ فلو انعقدت نطفته على الإسلام وبلغ واختار الكفر من دون سبق الإسلام لا يكون مرتداً فطرياً على الأوّل، ويكون على الثاني، ظاهر التعريف بل صريحه هو الأوّل». [(١)]

أدلة القول الأوّل:

الدليل الأوّل:

الظاهر من الروايات الواردة في المرتد كونه من بلغ وقبل الإسلام، وذلك بقرينة ورود الرجل والمسلم مما لا يمكن أن نحمله على غير البالغ، وذلك لعدم ترتّب أحكام الارتداد على المسلم بالتبع، فظاهر المسلم الوارد في الروايات هو المسلم بالأصالة لا بالتبع، وكلّ من قبل الإسلام بعد البلوغ يصدق عليه المسلم بالأصالة.

فمن جملة الروايات:

صحيحة الحسين بن سعيد قال: قرأت بخطّ رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام ثمّ كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل. [(٢)]

---

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٦٨٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٥، ح٦.

وصحيحة عليّ بن جعفر سأل أخاه عليه السلام: عن مسلم ارتدّ، قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصرانيّ أسلم ثمّ ارتدّ عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن رجع وإلّا قتل.[١]

وصحيحة بريد العجلي أنّه سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنّه أفطر من رمضان ثلاثة أيّام، قال: يُسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإنّ على الإمام أن يقتله، وإن قال: نعم، فإنّ على الإمام أن ينهكه ضرباً.[٢]

وعن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت امرأته منه، فليقسم ما ترك على ولده.[٣]

ففي قوله: « رغب » إشعار بالمسلم الحقيقي وإن شمل الملّي، أي: أنّ الرجوع لازم لقبول الإسلام وقبول الإسلام لا يتحقّق في الصبي وغير البالغ لعدم الاعتبار بعبارته كما سيأتي، مضافاً إلى قوله: (كفر بعد إسلامه).

وفي قبال هذه الروايات روايات أخرى عبّرت عن ترك الإسلام والركون إلى الكفر فيمكن أن يُقال: إنّها مطلقة تشمل البالغ وغير البالغ، حيث لم يرد فيها كلمة الرجل، منها:

---

(١) الاستبصار ٤ : ٢٥٤ ، ح٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٤٨ ، ح١.

(٣) المصدر السابق ٢٦ : ٢٧ ، ح٥.

مرفوعة عثمان بن عيسى أنّه كتب إلى أمير المؤمنين عليه السلام عامل له: إنّي أصبت قوماً من المسلمين زنادقة، وقوماً من النصارى زنادقة، فكتب إليه: أمّا من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثمّ تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه، ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتبه، فإن تاب وإلّا فاضرب عنقه، وأمّا النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقة.[١]

وعن عمّار الساباطي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ مسلم بين مسلمَين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوّته وكذّبه فإنّ دمه مباح.[٢]

ولعلّ هذا الخبر هو الأصل في تعريف المسالك كما سيأتي بيانه.

قال صاحب الجواهر: «وكأنّه أخذ القيد الثاني [أي: وصفه الإسلام حين بلغ] مما تسمعه في بعض النصوص من الرجل والمسلم ونحوهما مما لا يصدق على غير البالغ».[٣]

وذكر بعض الروايات الواردة في المقام وقال: «قد عرفت سابقاً أنّ ما حضرنا من النصوص ظاهر في الحكم بردّة من وصف الإسلام عن فطرة، بل هو الموافق لمعنى الارتداد الذي هو الرجوع».[٤]

---

(١) المصدر السابق ٢٨ : ٣٣٣، ح٥.

(٢) المصدر السابق ٢٨ : ٣٢٤، ح٣.

(٣) جواهر الكلام ٤١ : ٦٠٣.

(٤) المصدر السابق ٤١ : ٦١٧.

وقال الشيخ الفاضل اللنكراني: «هل يعتبر في المرتد الفطري إظهار الإسلام بعد البلوغ أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يعتبر فيه أن يكون مسلماً بالأصالة أو يكفي الإسلام الحكمي التبعي الثابت إلى زمان البلوغ؟ فلو انعقدت نطفته على الإسلام وبلغ واختار الكفر من دون سبق الإسلام لا يكون مرتداً فطرياً على الأوّل، ويكون على الثاني، ظاهر التعريف بل صريحه هو الأوّل لما يستفاد من الروايات الواردة في الباب:

منها: المرفوعة المتقدّمة، المشتملة على قولهعليه السلام: « أمّا من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثمّ تزندق»، فإنّ ظاهرها تأخّر التزندق عن كونه مسلماً، وقد عرفت أنّ المراد به هو المسلم بالأصل... وعليه فلا ينبغي الإشكال فيما ذكر. هذا في المرتد الفطري). [١]

منها: موثّقة عمّار الساباطي قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول: كلّ مسلم بين مسلمَين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداًصلى الله عليه وآله نبوّته وكذّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه». [٢]

تنبيه:

الارتداد لا يكون إلّا من البالغ، فلا يصح إطلاق المرتد على غير

---

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٦٩٠.

(٢) المصدر السابق: ٦٨٩.

البالغ؛ وذلك لأنّ الارتداد جحود، والجحود يكون من البالغ؛ لأنّ غير البالغ لايتصوّر فيه الجحود، فلايقال للصبي أو المميّز: أنّه جحد، فهذه قرينة على أنّ المراد من قوله عليه السلام ارتدّ في هذه الرواية هو الارتداد بعد البلوغ، فلابدّ حينئذ من تحقّق الإسلام الحقيقي بقرينة تحقّق الارتداد الحقيقي منه، فلا يقال: إنّه بمجرد البلوغ يتّصف بالإسلام، فكما ستعرف لاحقاً أنّ اتّصافه بالإسلام الحكمي لا يجدي نفعاً، والعبرة هو الاتّصاف بالإسلام الحقيقي.

الدليل الثاني:

ضعف الإسلام الحكمي عن النهوض إلى درجة الإسلام الحقيقي في روايات المرتد، وذلك لكون الإسلام الحكمي دلّ الدليل عليه، وأنّه قيد زائد، وإنّما يفيد الإسلام الحكمي في إثبات بعض الأحكام قبل البلوغ، فإثبات ما يتعلّق بالإسلام الحكمي بعد البلوغ يحتاج إلى دليل وإلّا فيقتصر على المورد المتيقن، أي: الأحكام التي تترتب على الصبي قبل البلوغ؛ لأنّه خلاف الأصل، والأصل عدم التبعية، فكلّ مورد شك في شمولية الإسلام الحكمي إليه يحكم بعدم شموليته له.

قال الفاضل الهندي: «والتولّد من المسلم إنّما يفيده لحوق حكم الإسلام به»[١].

أي: الإسلام الحكمي يكون له قدرة على ترتّب بعض أحكام الإسلام

---

(١) كشف اللثام ١٠: ٦٦٩.

عليه، فلا يترتب عليه ما يترتب على أحكام المسلم بالأصالة.

وقال المحقّق الأردبيلي: «ولأنّ الظاهر أن لا خلاف في أنّ حكمه إمّا حكم الفطري أو الملّي، ولا دليل على الأوّل فيكون حكمه حكم الثاني، بل لو لم يكن أمثال ذلك لكان القول بعدم ذلك الحكم أيضاً متعيّناً؛ إذ لا يلزم من وجود حكم في مسلم، وجوده فيمن هو بحكمه إلّا أن يثبت عليه دليل آخر غير ذلك، فافهم».[1]

وقال صاحب الجواهر: «ولا دليل يدل على الاكتفاء بالإسلام الحكمي».[2]

وقال السيد الحكيم: «مقتضى ما ذكرنا عدم إجراء حكم المرتد مطلقاً؛ لعدم تحقّق الإسلام حقيقة منه، ومجرد كونه محكوماً بالإسلام حال الولادة لا يجدي في صدق الارتداد؛ لقصور دليل الإسلام الحكمي عن النظر إلى مثل ذلك».[3]

الدليل الثالث:

منافات القول بعدم اعتبار وصف الإسلام بعد البلوغ لحقيقة المرتد لغة.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٣٢٩.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٦١٧.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ٢: ١٢٢.

قال العاملي في مفتاح الكرامة: « لأنّ المتبادر من المرتد مَن كفر بعد إسلام، والمتبادر من الإسلام الإسلام الحقيقي لا التبعي الحكمي».[(١)]

وقال المحقّق الأردبيلي: «فإنّ المرتد من كفر بعد الإسلام، والمتبادر منه الإسلام الحقيقي لا حكمه مثل الولادة من المسلم وإلّا يلزم التكرار في ذكر حكم ولد المرتد، بل التناقض والتنافي بين حكمهم في المرتد الفطري بالقتل من غير استتابة، وبين الحكم بأنّ ولده الذي ولد حال إسلامه وانعقد في تلك الحال إذا أنكر الإسلام بعد البلوغ، يستتاب، وهو ظاهر».[(٢)]

وقال صاحب الجواهر: « ولكن في المسالك تبعاً لما عن القواعد تفسير الفطري بمن انعقد وأبواه أو أحدهما مسلم بل ربما نفى الخلاف فيه، بل ظاهره في ما يأتي المفروغية من ذلك من غير اعتبار وصف الإسلام عند البلوغ، وهو مع أنّه مناف لحقيقة المرتد لغة ليس في ما حضرنا من النصوص دلالة عليه حتّى الإطلاق»،[(٣)] وقال: «قد عرفت سابقاً أنّ ما حضرنا من النصوص ظاهر في الحكم بردّة من وصف الإسلام عن فطرة، بل هو الموافق لمعنى الارتداد الذي هو الرجوع».[(٤)]

---

(١) مفتاح الكرامة ١٧ : ٥٧٧.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣٢٩.

(٣) جواهر الكلام ٤١ : ٦٠٣.

(٤) المصدر السابق ٤١ : ٦١٧.

الدليل الرابع:

لو شككنا في دلالة الادلة للإسلام الحقيقي أو الحكمي يكون الأصل هو عدم كون المرتد فطرياً، فلو شك في كون المرتد فطرياً أم لا يرجع إلى الأصل.

قال العاملي في مفتاح الكرامة بعد فرض تسليم كلام الشهيد في المسالك: «سلّمنا وما كان ليكون لكنّ الموجب هو الأصل».(١)

وقال المحقّق الأردبيلي: «فحكمه حكم الملّي لا الفطري للاحتياط في الدماء والأصل».(٢)

وقال صاحب الجواهر: «ولا أقلّ من الشك، والأصل عدم ثبوت أحكام الفطري».(٣)

الدليل الخامس:

التمسك بقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات، وذلك أنّ المرتد المشكوك كون حكمه القتل أو لا، فيحكم بعدم كونه مرتداً فطرياً للقاعدة، وبالتإلى لا يحكم بقتله، ولا يخفى أنّ الشبهة هنا عامّة تشمل شبهة المكلّف وشبهة الحاكم أيضاً.

---

(١) مفتاح الكرامة ١٧ : ٥٧٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣٢٨.

(٣) جواهر الكلام ٤١ : ٦١٧.

قال صاحب الجواهر: «مضافاً إلى درء الحد بالشبهة».[١]

الدليل السادس:

الرجوع في موارد الشك إلى أدلّة الاحتياط في الدماء، وما نحن فيه مورده، ولا أقل من كونه مورداً للشك فيرجع فيه إلى أدلّة الاحتياط في الدماء.

وعلّق العاملي في مفتاح الكرامة بعد ذكر كلام الشهيد في المسالك قائلاً: « قال في « المسالك »- عند قولهم فيمن علق قبل ارتداد أبيه، أنّه إن بلغ مسلماً فلا بحث، وإن اختار الكفر بعد بلوغه استتيب وإن حكم له بالإسلام من العلوق ولم يتحتّم قتله- ما نصّه: بأنّ القواعد تقضي بأنّ المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطرة ولا تُقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا، ولو قيل بأنّه يلحقه حكم المرتد عن فطرة كان متوجّهاً، وهو الظاهر من الدروس؛ لأنّه أطلق كون السابق على الارتداد مسلماً، ولازمه ذلك، انتهى.

قلت: قد عرفت مراد القوم فلا تناقض ولا عدول، ومراد الدروس كمراد غيره أنّه بحكم المسلم، على أنّ قولهم لا يحتاج إلى الموجب بل المحتاج إليه ما قاله، سلّمنا وما كان ليكون لكنّ الموجب هو الأصل والاحتياط في الدماء».[٢]

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٦١٧.

(٢) مفتاح الكرامة ١٧: ٥٧٧.

وقال المحقّق الأردبيلي: «فحكمه حكم الملّي لا الفطري للاحتياط في الدماء».[١]

وقال صاحب الجواهر: « والاحتياط في الدم، والله العالم ».[٢]

تنبيه: الظاهر أنّ الفرق بين هذا الدليل والدليل الرابع هو أنّ الاحتياط في الدماء أمارة حاكمة، وأمّا الدليل الرابع فهو أصل عملي، أي: أنّه قاعدة أصولية فلا يثبت الحكم مباشرة، بل من باب التوسيط.

الدليل السابع:

عدم الاعتبار بعبارة الصبي واعتقاده، فلو أنّ الصبي ارتدّ حال صباه لم يحكم عليه بالارتداد، فكذلك لا يحكم عليه بالإسلام لو قبله، فعبارة الصبي لا اقتضاء فيها للقبول؛ لأنّه لا يفهم ما يقول ولا يدرك، فإن قلت: إنّ الصبي المميز يدرك ما يقول إذاً فيه اقتضاء، قلت: إنّ أدلّة حديث الرفع رفعت حكماً عبارة الصبي المميز أيضاً.

قال الفاضل الهندي: «إذ لا عبرة بعبارته ولاباعتقاده قبله».[٣]

الدليل الثامن:

كون المرتد حقيقة شرعية، والمقطوع منها كون المرتد الفطري من

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان١٣ : ٣٢٨.

(٢) جواهر الكلام ٤١ : ٦١٧.

(٣) كشف اللثام ١٠ : ٦٦٩.

كان مسلم حقيقة وارتدّ عن الإسلام، ولا يدخل فيها من كان إسلامه حكمياً ومشكوك الحكم.

قال العاملي في مفتاح الكرامة: «ولا ريب أنّ المرتد حقيقة شرعيّة ليس معنىً لغويّاً ولا عرفيّاً، والمقطوع من معنى الفطري ما رجّحناه ومعيار الحقيقة موجود فيه، ولعلّه لم يبق بعد إليوم في المراد من المرتد الفطري إشكال، ولا تلتفت إلى ما في التذكرة وجامع المقاصد وظاهر الدروس بعد اتّضاح السبيل ووضوح الدليل».(١)

الدليل التاسع:

الرجوع إلى بعض الروايات الدالة على الاستتابة المطلقة في حال الشك، فيكون هناك عموم فوقاني وهو الاستتابة يرجع إليه في حالة الشك كما نحن فيه.

قال المحقّق الأردبيلي: « وعموم بعض الأخبار الدالة على الاستتابة مطلقاً».(٢)

الدليل العاشر:

التناقض بين حكم من لم يعتبر قبول الإسلام بعد البلوغ شرطاً في تحقّق الارتداد وبين حكمهم في ولد المرتد، حيث اعتبروا هناك قبول

---

(١) مفتاح الكرامة ١٧ : ٥٨٠.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣٢٨.

الإسلام بعد البلوغ ولم يعتبروه في المرتد.

قال العاملي في مفتاح الكرامة: «إنّ المستفاد من الأخبار وكلام الأصحاب ما ذكرنا؛ لأنّ المتبادر من المرتد من كفر بعد إسلام، والمتبادر من الإسلام الإسلام الحقيقي لا التبعي الحكمي، وإلّا لزم التناقض الّذي أشار إليه في «المسالك» كما ستسمعه، وذلك لحكمهم في المرتد الفطري بالقتل من غير استتابة، وحكمهم بأنّ ولده الّذي ولد حال الإسلام وانعقد في تلك الحال إذا أنكر الإسلام بعد البلوغ يستتاب ».[١]

القول الثاني: عدم اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ

١ـ العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ):

قال في تذكرة الفقهاء: «لا شك في أنّ الولد يحكم له بالإسلام إذا كان أبواه أو أحدهما مسلماً بالأصالة أو تجدد إسلامه حال علوق الولد، فإذا بلغ ووصف الإسلام تأكّد ما حكم به وانقطع الكلام، وإن أعرب الكفر فهو مرتد عن فطرة يقتل في الحال».[٢]

٢- المحقّق الكركي (ت٩٤٠هـ):

قال في جامع المقاصد: «انفصال النطفة من مسلم موجب للإسلام

---

(١) مفتاح الكرامة ١٧ : ٥٧٧.

(٢) تذكرة الفقهاء ٢ : ٢٧٤.

قطعاً، حتّى أنه لو بلغ الولد فأظهر الكفر كان مرتداً؛ لأنّه جزء من مسلم حقيقة». [١]

٣ـ الشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ):

قال في المسالك: «ثمّ إن بلغ وأعرب بالإسلام فلا بحث، وإن أظهر الكفر فقد أطلق المصنف - رحمه الله - وغيره استتابته، فإن تاب وإلّا قتل. وهذا لا يوافق القواعد المتقدّمة من أنّ المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطرة، ولا تقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا. ولو قيل بأنّه يلحقه حينئذ حكم المرتد عن فطرة كان وجهاً، وهو الظاهر من الدروس؛ لأنّه أطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلماً، ولازمه ذلك». [٢]

٤ـ السيد الخوئي (ت١٤١٣هـ):

قال السيد الخوئي: «إنّ من ولد على الفطرة هل يشترط في الحكم بكونه مرتداً فطرياً أن يظهر الإسلام بعد البلوغ ثمّ يرتد؟ أو أنّه إذا لم يظهر الإسلام بل أظهر الكفر قبل البلوغ وبلغ كافراً أيضاً يعدّ مرتداً فطرياً باعتبار أنّه مولود بين مسلمين أو أنّ أحد أبويه مسلم؟

ذكر كاشف اللثام - على ما نسبه إليه صاحب الجواهر قدس سره - أنه يعتبر

(١) جامع المقاصد ٦: ١٢٠.

(٢) مسالك الإفهام ١٥: ٢٨.

في الارتداد الفطري أن يكون مسلماً بعد بلوغه، فإذا كفر بعد ذلك يحكم عليه بأحكام المرتد الفطري.

وأمّا إذا فرضنا أنّه بلغ كافراً، ولو فرضنا أنّه متولّد من مسلمين أو من مسلم واحد إلّا أنّه كفر قبل بلوغه وبلغ كافراً ولم يظهر الإسلام بعد بلوغه لا يحكم عليه بأحكام المرتد الفطري.

وقوّاه صاحب الجواهرقدس سره باعتبار أنّه ليس هنا مطلق يشمل ما إذا بلغ الولد كافراً، فهذا غير مشمول ظاهراً للمرتد الفطري لعدم الإطلاق، فإنّ الموضوع هو (الرجل) أو (المسلم) الظاهر في كونه بالغاً، فإذا كان مسلماً وهو بالغ ثمّ رجع إلى الكفر فهذا هو المرتد الفطري، وأمّا إذا كان حال بلوغه كافراً ولم يسبق كفره بالإسلام حال البلوغ فهذا ليس من المرتد الفطري.

هذا الذي ذكرهقدس سره لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه لا إشكال في أنّ الارتداد لابدّ أن يكون حال البلوغ ولابدّ من أن يكون رجلاً، وإلّا فلا اعتبار بارتداد الصبي على ما تقدّم، إلّا أنّ الإطلاق يشمل ما إذا بلغ كافراً أيضاً، فلو فرضنا أنّه مولود بين مسلمين ومحكوم بالإسلام إلّا أنّه بعد ما كبر وصار صبياً مميزاً كفر- وقلنا: إنّه لا أثر لذلك لا يحكم بارتداده قبل بلوغه- واستمرّ كفره إلى أن بلغ، صحيحة الحسين بن سعيد بل غيرها غير قاصرة الشمول لمثل ذلك، يصح أن يقال: إنّ هذا رجل مولود على الإسلام، وقد كفر بما أنزل اللّه على محمّدصلى الله عليه وآله، وحكمه القتل.

فالذي يعتبر هو أن يكون الكفر بعد البلوغ، وأمّا أن يكون قبل ذلك مسلماً وهو بالغ لم يذكر في شيء من هذه الأدلّة.

إذاً اعتبار الإسلام بعد البلوغ ثمّ الكفر لم يدل عليه دليل، والصحيح ما ذهب إليه المشهور من عدم اعتبار هذا القيد، فكلّ من كان محكوماً بالإسلام من أوّل ولادته إذا كفر بعد بلوغه- وإن لم يسلم بعد البلوغ- يحكم بأنّه مرتد فطري.[١]

أدلة القول الثاني:

الدليل الأوّل:

استدلّ الشهيد الثاني في المسالك على عدم اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ بعموم الروايات الواردة في المقام، حيث قال: «لعموم الأدلة السابقة، وصحيحة محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده»، وروى عمّار عن الصادق عليه السلام قال: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً نبوّته، وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، فلا تقربه، ويقسّم ماله بين ورثته، وتعتد امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه».[٢]

---

(١) محاضرات السيد الخوئي في المواريث: ١٧٧.

(٢) مسالك الإفهام ١٥ : ٢٣.

يرد عليه:

أوّلاً: لا نسلّم هذا الظهور الذي ادّعاه الشهيد، بل العكس أظهر؛ إذ إنّ معنى من رغب، أي: ترك الإسلام الحقيقي، وهو إنّما يكون بعد البلوغ لا استمرار الإسلام الحكمي، وكذا قوله عليه السلام: كفر بعد إسلامه؛ إذ إنّ الظاهر من الإسلام الإسلام الحقيقي وبالأصالة لا الحكمي، وبقرينة إرادة الكفر الحقيقي فلابدّ من كون إرادة الإسلام هو الإسلام الحقيقي.

ثانياً: وجود روايات أخرى في المقام قد تقدّمت تدل على خلاف مدّعى الشهيد الثاني، ولهذا أشار صاحب الجواهر بعد نقل كلام الشهيد حيث قال: «لكن قد عرفت سابقاً أنّ ما حضرنا من النصوص ظاهر في الحكم بردّة من وصف الإسلام عن فطرة، بل هو الموافق لمعنى الارتداد الذي هو الرجوع».[1]

الدليل الثاني:

الإطلاقات المستفادة من الروايات الواردة في المقام تشمل ما إذا بلغ الطفل كافراً، فيكون حكم المرتد الفطري هو القتل بعد البلوغ لو أنكر الإسلام، ولا يشترط قبوله الإسلام بعد البلوغ، بل إنّ قبول الإسلام بعد البلوغ لم يدل عليه دليل.

قال السيد الخوئي: «إلّا أنّ الإطلاق يشمل ما إذا بلغ كافراً أيضاً، فلو

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٦١٧.

فرضنا أنّه مولود بين مسلمين ومحكوم بالإسلام إلّا أنّه بعد ما كبر وصار صبياً مميزاً كفر- وقلنا: إنّه لا أثر لذلك لا يحكم بارتداده قبل بلوغه- واستمرّ كفره إلى أن بلغ، صحيحة الحسين بن سعيد بل غيرها غير قاصرة الشمول لمثل ذلك، يصح أن يقال: إنّ هذا رجل مولود على الإسلام، وقد كفر بما أنزل الله على محمّدﷺ، وحكمه القتل.

فالذي يعتبر هو أن يكون الكفر بعد البلوغ، وأمّا أن يكون قبل ذلك مسلماً وهو بالغ لم يذكر في شيء من هذه الأدلّة.

إذاً اعتبار الإسلام بعد البلوغ ثمّ الكفر لم يدل عليه دليل، والصحيح ما ذهب إليه المشهور من عدم اعتبار هذا القيد، فكلّ من كان محكوماً بالإسلام من أوّل ولادته إذا كفر بعد بلوغه- وإن لم يسلم بعد البلوغ- يحكم بأنّه مرتد فطري.

تحصّل من مجموع ما تقدّم: أنّه من كان محكوماً بالإسلام من الأوّل ولم يسبق منه كفر إذا ارتدّ بعد ذلك فهو مرتد فطري ».[1]

يرد عليه:

أوّلاً: لا نسلّم بكون الروايات الواردة في المقام لها إطلاق يشمل صورة ما لو بلغ الطفل ولم يقبل الإسلام؛ إذ الروايات منصرفة عن هذه

(١) محاضرات السيد الخوئي في المواريث: ١٧٧.

الصورة، وذلك بقرينة مناسبة الحكم وهو القتل والموضوع وهو الارتداد؛ لأنّ مقتضى ذلك أنّ القتل للمرتد الفطري مورده الارتداد عن الإسلام الحقيقي، فلا معنى لأن يقتل من لم يسمّ مسلماً إلّاحكماً وتبعاً، فإنّ تسمية الصبي مسلماً حكماً هو للتسهيل والامتنان، فلا يُلحق هذا الامتنان القتل الذي هو خلاف الامتنان. مضافاً إلى ما تقدّم من كون معنى الروايات الواردة في المقام توافق مفهوم الارتداد لغة وهو الرجوع عن الإسلام الحقيقي.

ثانياً: القول بأنّ الإسلام الحكمي كافي في كون من بلغ ولم يقبل الإسلام فهو مرتد فطري أوّل الكلام؛ إذ إنّ البالغ لا يحكم بأحكام غير البالغ، والحكم بكفاية الإسلام الحكمي للبالغ حكم عليه بأحكام الطفل، وتقدّم أنّ الإسلام الحكمي قاصر عن النظر إلى هذه الصورة، إذ غاية ما يمكن أن يترتب عليه بعض الأحكام التبعية كالدفن في مقابر المسلمين والحكم بالطهارة.

الدليل الثالث:

استصحاب الحالة السابقة، حيث كون الابن تابع للأب في الإسلام، فيشك بعد البلوغ أنّ حالته السابقة وهي تبعيته في الإسلام باقية أم لا؟ فيستصحب حكمه السابق وهو تبعيته في الإسلام.

قال الشهيد الثاني: «لانعقاده تابعاً لأبيه في الإسلام، فيستصحب حكمه».[1]

---

(١) مسالك الإفهام ١٥ : ٢٨.

يرد عليه:

الإشكال ليس في استصحاب تبعيته لأبيه، ولكن الكلام في إجراء أحكام الإسلام الحقيقي للإسلام التبعي، فاستصحاب التبعية لو سلّم به لايجدي نفعاً؛ لأنّ الكلام في إجراء الأحكام الثابتة للإسلام الحقيقي على من هو محكوم بالإسلام الحكمي، فليس الشك في إجراء أحكام الإسلام الحكمي حتّى يستصحب.

الدليل الرابع:

مخالفة الحكم بكونه مرتداً ملّياً للقواعد في المرتد، حيث تدل القواعد على كون المنعقد من أبوين أو أحدهما حال الإسلام يكون ارتداده عن فطرة.

قال الشهيد الثاني: « ثمّ إن بلغ وأعرب بالإسلام فلا بحث، وإن أظهر الكفر فقد أطلق المصنف- رحمه الله- وغيره استتابته، فإن تاب وإلّا قتل. وهذا لا يوافق القواعد المتقدّمة من أنّ المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطرة، ولا تقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا».[1]

يرد عليه:

أورد المحقّق الأردبيلي على كلام الشهيد أنّه:

---

(١) مسالك الإفهام ١٥: ٢٨.

أوّلاً: ليس مخالفاً للقواعد.

ثانياً: ما قاله الشهيد يحتاج إلى موجب ودليل.

ثالثاً: أنّ الشهيد حمل كلام القدماء على كون الارتداد يكون قبل قبول الإسلام، لكن حمله غير صحيح.

قال المحقّق الأردبيلي: «فلا يرد قول شرح الشرائع: « وهذا لا يوافق القواعد المتقدّمة؛ إذ إنّ المنعقد حال إسلام أحد أبويه يكون ارتداده عن فطرة، ولا يقبل توبته، وما وقفت على ما أوجب العدول عن ذلك هنا، ولو قيل بأنّه يلحقه حينئذ حكم المرتد عن فطرة كان متوجّهاً، وهو الظاهر من الدروس؛ لأنّه أطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلماً، ولازمه ذلك انتهى».

إذ قلنا: يحتمل أن يكون مرادهم أنّه مع كونه ولد في الإسلام بلغ وأسلم ثمّ ارتدّ، لما مر، ولو كان المراد ما قاله يكون هذا نقيضاً صريحاً لما ذكروه أوّلاً ؛ لأنّهم ذكروا أنّه مرتد فطري على ما زعمه، وقد ذكروا حكمه من وجوب قتله وعدم استتابته.

وأنّ قوله: « ما وقفت على ما أوجب الخ » غير جيد، لما مر من الموجب، مع أنّه لا يحتاج إلى موجب بل المحتاج إلى الموجب ما قاله: من لحوق حكم الفطري، فإنّه غير معلوم كونه فطرياً، لما مر من احتمال مرادهم، وإن لم يكن صريحاً فلا شك أنّه محتمل فيحمل عليه فيحتاج إلى موجب غير ذلك.

على أنّك قد عرفت ما في معنى الفطري ودليل حكمه، فإثبات مثل هذا الحكم مع مخالفة الأصحاب له، إذ كاد أن يكون إجماعياً، فإنّ الموجود في العبارات التي رأيناها خلاف ذلك بعيد جدّاً، لما مر.

على أنّه قال من قبل بوجود الأدلّة المعتبرة لمذهب ابن الجنيد وهو الاستتابة مطلقاً.

وأنّه لا مقتضى لتقييدها بغير الفطري سوى الشهرة ومعلوم عدم حجّيتها، بل عدمها فيما نحن فيه، فإنّ المشهور استتابة ولد المرتد، بل لم يعلم خلافه.

وأنّ قول الدروس: فالظاهر أنّه مثل قول غيره من أنّه بحكم المسلم، وأطلق عليه المسلم بناء على ظاهر الحال، أو لأنّه بحكم المسلم قبل البلوغ عندهم وقد صرّحوا بذلك، فليس لازمه حكم الفطري، فتأمل »[(١)]

نتيجة البحث:

تبيّن من خلال البحث: أنّ الحكم على ارتداد من بلغ ولم يقبل الإسلام وكونه فطرياً مشكل وخلاف الاحتياط في الدماء، فيتعيّن أن يقال بعدم كونه مرتداً أصلاً ؛ إذ المرتد من خرج عن الإسلام أو من بدّل دينه، ولا يصدق على من كان محكوماً بالإسلام الحكمي والتبعي بأنّه بدّل دينه، مضافاً إلى كون الحكم عليه بأنّه مرتد ملّي أيضاً خلاف الأصل إذ حَكمنا

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٣ : ٣٢٩.

باعتبار قبول الإسلام، فمن لم يقبله يكون كافراً؛ لأنّه لم يتصف بالإسلام حتّى نبحث عن كونه ارتدّ عن ملّة أو عن فطرة.

وما توصّلنا إليه هو مقتضى الأصل، والموافق للّغة، ولا أقل من الشك في المقام، فالرجوع إلى الاحتياط وقاعدة درء الحدود بالشبهات هي المرجع في مثل هذه الأمور.

فهرس مصادر

مقال اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ في تعريف المرتد الفطري

١- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلّامة الحلي (ت ٧٢٦)، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمّد بن حسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق و تعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الرابعة ١٣٦٣هـ.

٣- تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، العلّامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٤- تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلي (ت ٧٢٦)، الناشر: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٥- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الشيخ محمّد الفاضل

اللنكراني (ت ١٤٢٨)، تحقيق و نشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام ـ قم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

٦- تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش.

٧- جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الكركي (ت ٩٤٠)، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٨- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثانية ١٣٦٥ش.

٩- الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٧هـ.

١٠- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (ت٦٧٦) تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال ـ طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

١١- قواعد الأحكام، العلّامة الحلي (ت ٧٢٦)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

١٢- الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨)، تصحيح و تعليق:

علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ش.

١٣- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت ١١٣٧)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٤- لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١)، الناشر: أدب حوزة، تاريخ النشر ١٤٠٥هـ.

١٥- مباني تكملة المنهاج (ضمن موسوعة السيد الخوئي)، السيد الخوئي (ت١٤١٣)، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، سنة الطبع ١٤٢٢هـ.

١٦- المبسوط في فقه الإمامية، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع ١٣٨٧هـ.

١٧- مجمع الفائدة والبرهان، المحقق أحمد الأردبيلي (ت ٩٩٣)، تصحيح و تعليق: مجتبى العراقي و علي بناه الإشتهاردي وحسين اليزدي الإصفهاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

١٨- محاضرات السيد الخوئي في المواريث، السيد محمّد علي الخرسان، الناشر: مؤسسة السبطين عليهما السلام العالمية ـ قم، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

١٩- مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني (ت٩٦٦)،

تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٢٠- مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠)، الناشر: منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة الطبع ١٤٠٤هـ.

٢١- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥)، تحقيق وضبط: عبد السلام محمّد هارون، الناشر: مكتبة الإعلام الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٤هـ.

٢٢- المعجم الوسيط.

٢٣- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة، السيد محمّد جواد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ محمّد باقر الخالصي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٤- المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢)، الناشر: دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٢٥- المنجد في اللغة.

٢٦- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، الناشر: انتشارات قدس محمّدي ـ قم.

٢٧- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ في القرآن الكريم

بقلم: الشيخ رافد التميمي

إنّ من الأحكام الجزائية الثابتة في الإسلام هو حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ، فقد جاءت في ذلك الأدلة العديدة التي تثبت ذلك الحكم، من روايات - حتّى ادّعي التواتر - وإجماع وسيرة، وغيرها، إلّا أنّ البعض راح يشنّع على هذا الحكم؛ لعدم انسجامه مع ذوقه وفهمه وإدراكه، ولغايات - ربما شخصية - أُخرى، مستعيناً لذلك بإنكار الأدلة وقلب بعض الحقائق أو عرضها بشكل ناقص.

ومن بين تلك الإشكالات: أنّ هذا الحكم ليس له أصل قرآني، بل وإنّ الآيات المحكمة في القرآن الكريم تخالف هذا الحكم، وقد استعرض بعض الآيات الموافقة وناقش في دلالتها، ثمّ استعرض بعض الآيات المخالفة، وأثبت أنّ الحكم المذكور يخالف تلك الآيات.

وفي الحقيقة أنّ كلام هذا المستشكل ينحل إلى دعويين:

الأولى: أنّه لا يوجد أصل قرآني لحكم قتل المرتد وسابّ النبيﷺ، ولا توجد آيات توافق هذا الحكم.

الثانية: أنّ هذا الحكم يخالف مجموعة من الآيات القرآنية المحكمة.

وبناء على هذين الدعويين سوف يكون بحثنا على قسمين:

الأوّل: في بيان الآيات القرآنية التي ادّعي أنّها توافق حكم القتل والنقاش المذكور فيها.

الثاني: في بيان الآيات التي ادّعي أنّها تخالف ذلك الحكم.

مقدّمة منهجية في الموافقة والمخالفة للكتاب ومورد تطبيقها:

قبل الدخول في بيان الآيات القرآنية لابدّ من ذكر مقدّمة منهجية لها التأثير الكبير على سير البحث، وهي: ما المقصود من موافقة الكتاب ومخالفة الكتاب؟

يعتبر البحث عن الموافقة والمخالفة للكتاب العزيز من مهمّات المباحث الأصولية التي تعددت فيها الآراء وتنوّعت الأقوال، وأساس البحث يعود إلى بعض الروايات التي جاءت عن المعصومين عليهم السلام، بهذا الصدد وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما جاء في الموافقة والمخالفة بصورة مطلقة، أي: أنّ ما وافق الكتاب هو الحجة، وأمّا ما لم يوافق الكتاب، أو خالفه فهو زخرف

ولا يؤخذ به، وهذه الطائفة أيضاً على نوعين:

النوع الأوّل: ما دلّ على الإرجاع إلى الكتاب وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله القطعية.

النوع الثاني: ما دلّ على الإرجاع إلى خصوص الكتاب.

الطائفة الثانية: ما جاء في مورد التعارض بين الأخبار، أي: أنّه إذا تعارض الخبران، واستحكم واستقر بينهما التعارض، فإنّه يؤخذ بما وافق القرآن وما لم يكن مخالفاً له، فهذه الروايات ليست مطلقة، وإنّما مختصة بباب التعارض.

وإليك نماذج من تلك الروايات:

١- عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **«كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»**[1]

٢- عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن علي بن عقبة، عن أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **«ما لم يوافق من الحديث**

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١١، ح٣٣٣٤٧.

القرآن فهو زخرف»[(١)].

٣ - قال في الوسائل: «قال الكليني في أوّل الكافي: **اعلم يا أخي! أنّه لا يسع أحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماءعليهم السلام برأيه إلّا على ما أطلقه العالم بقوله: اعرضوهما على كتاب الله عزّ وجل فما وافق كتاب الله عزّ وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»**[(٢)].

٤- سعيد بن هبة الله الراوندي في (رسالته) التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها، عن محمّد، وعلي ابني علي بن عبد الصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات علي بن الحسين، عن أبي جعفر ابن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح، عن محمّد ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: **قال الصادقعليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»**[(٣)].

٥- وعنه عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال:

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٠، ح٣٣٣٤٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٢، ح٣٣٣٥٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ١١٨، ح٣٣٣٦٢.

الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه» (١).

٦- الحسن بن محمّد الطوسي في (الأمالي) عن أبيه، عن المفيد، عن جعفر بن محمد، عن محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: **«انظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه»** (٢).

٧- وعن محمّد بن يحيى، عن عبد الله بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور قال: وحدّثني الحسين بن أبي العلاء أنّه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس قال: **«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءكم به أولى به»**. ورواه البرقي في (المحاسن) عن علي بن الحكم مثله (٣).

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٩، ح٣٣٣٦٨.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٢٠، ح٣٣٣٧٠.

(٣) الوسائل ٢٧: ١١٠، ح٣٣٣٤٤.

إلى غير ذلك من الأخبار التي وردت بهذا الصدد.

وقد وقع كلام طويل الذيل في هذه الأخبار؛ لأنّ هذه مسألة من مهمّات مسائل علم الأصول، والتي لها تأثير كبير في ترجيح بعض الأخبار على بعض، والأخبار المتعارضة كثيرة، من هنا وقع بحث موسّع في أسناد هذه الأخبار، وتشخيص المعتبر منها من غيره، كما وقد وقعت أبحاث دلالية عديدة في تحديد المراد من الموافقة والمخالفة، ومعرفة النسبة بين هذه الأخبار وبقية الأخبار العلاجية، وأبحاث دقيقة أخرى.

ومن الواضح أنّ الأخبار العلاجية خارجة عن محلّ بحثنا؛ لأنّها ترتبط بحالة التعارض بين الخبرين، ومحلّ بحثنا عن مطلق الموافقة والمخالفة، وهي التي تسمّى بأخبار العرض.

مفاهيم ثلاثة:

وفي مقام البحث عن هذه الأحاديث -أحاديث العرض- تبرز ثلاثة مفاهيم لابدّ من التدقيق فيها، ومعرفة الآراء حولها، لما له دخل في بحثنا ومبتغانا كما سيتبيّن لاحقاً.

المفهوم الأوّل: أنّ الخبر الموافق للكتاب هو الحجة، أي: أنّ الخبر الذي يصح الاعتماد عليه والعمل به هو الخبر الذي له موافق وعليه شاهد من كتاب الله. وقد وقع نقاش طويل الذيل في إثبات هذا المعنى، وفي تفسيره تفسيراً مقبولاً، حيث إنّه لا يمكن قبوله بظاهره؛ لأنّه لو قبلناه كذلك

فسوف تسقط الآف الأخبار عن الحجية أوّلاً، ولاستلزم أن تكون جميع الأحكام الشرعية موجودة في القرآن الكريم بجزئياتها ثانياً، وكلا الأمرين واضح البطلان؛ للقطع واليقين بعدم ذلك، الناتج هذا القطع واليقين من الأدلة القطعية الكثيرة، والتي من أهمها الوجدان.

من هنا اتّجه البحث الأصولي في التعامل مع هذا المفهوم ـ وهو مفهوم الموافقة ـ إلى أحد أمرين:

الأوّل: في قبول معنى الموافقة، وتوجيه ذلك المعنى.

إنّ مَن قَبِل معنى الموافقة حاول أن يوجّه ذلك المعنى بما لا يخالف اليقين والقطع المتقدّم، بأن يقال: إنّ المقصود بالموافقة هو أن يوجد في القرآن بعض الإطلاقات والعمومات التي يمكن أن يندرج تحتها معنى ذلك الخبر، ولو بعض الإطلاقات التي تفيد الإباحة والتوسعة، وبناء على ذلك فلا يتوقّف تحقق الموافقة على وجود جزئيات الأحكام الشرعية، بل العمومات والإطلاقات تكفي لتحقق الموافقة.

إذن من قَبِل الموافقة فقد قبلها بهذا التوجيه لا بما يخالف القطع واليقين المتقدّم.

الثاني: في الإشكال على معنى الموافقة الظاهر من الحديث.

قد ذكرت بعض الإشكالات على معنى الموافقة الظاهر من الحديث، أي: بمعنى أن يكون لكلّ خبر جزئي موافقاً من الكتاب الكريم.

منها: أنّ الفائدة من إثبات حجية خبر الواحد هو إثبات حجية أحكام أخبار الآحاد التي لا توجد في القرآن؛ لأنّ التي توجد في القرآن يكفيها دليلة وجودها في القرآن، فإذا قلنا: إنّ الأخبار التي لا توجد في القرآن ليست بحجة فهذا معناه بطلان حجية الأخبار مطلقاً، وبما أنّ هذا الخبر بنفسه من أخبار الآحاد، فيلزم منه عدم حجيته، وما يلزم من حجيته عدم حجيته فهو باطل، فهذا المعنى باطل.

قال السيد الصدر في البحوث: «إنّ مفادها عرفاً في حكم إلغاء حجية خبر الواحد مع كونها أخبار آحاد، ولا يمكن الاستناد في إلغاء حجية خبر الواحد إلى خبر واحد.

أمّا كون مفادها بحكم الإلغاء فباعتبار أنّها وإن دلّت على عدم حجية خصوص ما ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم، إلّا أنّ ذلك مساوق عرفاً لإلغاء الخبر مطلقاً، فإنّ الغرض العرفي من جعل الحجية للخبر إثبات ما لا يوجد عليه دليل مسلّم من كتاب أو سنّة قطعية به. وأمّا أنّ خبر الواحد لا يستند إليه في إلغاء حجية خبر الواحد؛ فلأنّه يستلزم الخلف كما هو واضح. وهذا الاعتراض صحيح لا دافع له»[1].

إلى غير ذلك من الإشكالات التي ذكرت في المقام.

المفهوم الثاني: عدم موافقة الخبر للكتاب، أي: أنّ الخبر الذي لا

---

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٣١٩.

يكون موافقاً للكتاب فهو غير حجة، ولا يصح الاعتماد عليه، ومن الواضح أنّ عدم الموافقة لا يقصد منه عدم الموافقة حتّى لما لا يوجد في القرآن الكريم؛ وذلك لنفس السبب المتقدّم بالقطع واليقين، وإنّما المقصود عدم الموافقة لما هو موجود في القرآن، فالمسألة ليست من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وإنّما هي من باب السالبة بانتفاء المحمول، أي: أنّ الخبر الذي لا يوافق ما موجود في القرآن فهو ليس بحجة، لا أنّ الخبر الذي لا يوافق القرآن بسبب عدم الوجود في القرآن ليس بحجة، وإلّا لكان في قوّة الموافقة.

ومعنى لا يوافقه هو عدم الانسجام معه بأيّ وجه كان، وهو أن يكون بينهما تباين، وأمّا لو كان بينهما مثل العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، أو الحكومة، أو أيّ واحد من وجوه الجمع العرفي، فإنّها تعتبر وجوهاً للموافقة عرفاً.

قال السيد الصدر: « في تحديد المراد مما لا يوافق الكتاب، فهل يراد منه المخالفة مع الكتاب بأن يكون هنالك تعرّض من الكتاب ولا يوافقه الحديث، أو يعم ما إذا لم يكن الكتاب متعرّضاً لذلك الموضوع أصلاً، فيكون عدم موافقة الحديث معه من باب السالبة بانتفاء الموضوع؟

لا ينبغي الإشكال في أنّ المستظهر عرفاً هو الأوّل؛ لأنّ جملة ما لا يوافق الكتاب وإن كانت قضية سالبة، وهي منطقياً أعم من السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول، إلّا أنّ المتفاهم العرفي منها هو السالبة

بانتفاء المحمول بأن يكون عدم الموافقة للكتاب مع وجود دلالة كتابية»[١].

المفهوم الثالث: مخالفة الحديث للكتاب، فإنّ الحديث الذي يخالف الكتاب يسقط عن الحجية، ومن الواضح هنا أنّ المخالفة إنّما تصدق لما هو موجود في الكتاب.

ثمّ إنّ المخالفة تارة تكون بنحو التباين، وأخرى لا، فإن كانت بنحو التباين فهي تفيد في إبطال حجية ذلك الخبر، وأمّا إن لم تكن كذلك وكان هناك وجهاً للجمع العرفي فلا يضر في حجية الخبر؛ لأنّ وجوه الجمع العرفي لا تعتبر مخالفة.

وهذا خلاصة الكلام في هذه المسألة، وإلّا فهناك أبحاث كثيرة وقعت في هذا الصدد سواء على مستوى الدلالة والإشكالات ورفع الإشكالات، أو على مستوى السند والتوثيقات، ونحن أخذنا بمقدار الحاجة.

أصل الإشكال:

بعد هذه المقدّمة المهمّة في المقام، نرجع إلى أصل البحث، حيث قلنا: إنّ البحث ينحل إلى دعويين:

الأولى: أنّ لا يوجد أصل قرآني لقتل المرتد وسابّ النبي ﷺ.

الثانية: أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ يخالف بعض الآيات

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٣١٦.

القرآنية المحكمة.

الدعوى الأولى: لا يوجد أصل قرآني لحكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ.

إنّ الكلام عن وجود أصل قرآني لحكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ يمكن أن يطرح على مستويين:

المستوى الأوّل: وجود آيات قرآنية تدلّ على حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ.

يبحث في هذا المستوى عن مقدار دلالة بعض الآيات القرآنية على هذا الحكم، أي: هل يمكن أن يثبت حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ من القرآن وحده أو لا يمكن ذلك؟

وفي المقام ذكرت عدّة آيات قرآنية ادّعي الاستدلال بها على ذلك الحكم، قال الشيخ الطوسي في باب المرتد: «قال الله تعالى: ﴿**وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾، وقال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً**﴾، وقال تعالى: ﴿**وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾، فدلّت هذه الآيات كلّها على خطر الارتداد. فإذا ثبت أنّها محرمة فمن ارتّد عن الإسلام لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون رجلاً أو امرأة، فإن كان رجلاً قتل

لإجماع الأمّة، وروي عن النبيﷺ..»[١].

إنّ المتأمّل في ظاهر الآيات المتقدّمة يجد أنّها لا تدلّ على الحكم المذكور؛ وذلك لأنّ هذه الآيات بصدد بيان عظم الجريمة المرتكبة، وأنّ فاعلها سوف تذهب أعماله هباء منثوراً، وأنّ له في الآخرة الخسران والعذاب وجهنم وبئس المصير، وهذا لا يدلّ على الحكم المتقدّم بوجه.

نعم، إنّ المتأمّل في كلام الشيخ الطوسي يجد أنّه لا يريد الاستدلال بهذه الآيات، وإنّما ذكرها تمهيداً للحكم، فهو بصدد بيان خطورة الارتداد وبشاعته، ومدى موقف القرآن الرافض له، ثمّ بعد ذلك استدلّ على حكم المرتد بالإجماع والروايات والأدلة الأخرى.

من هنا لا نتوقّف كثيراً في هذا المستوى، فإنّه لا توجد آية واضحة الدلالة على حكم قتل المرتد وسابّ النبيﷺ، ولكن هذا لا يعني أنّه لا يوجد ما يوافق ذلك الحكم في القرآن ويؤيّده، فإنّ الموافقة غير الدلالة، وهذا ما سيأتي في المستوى الثاني.

المستوى الثاني: وجود آيات قرآنية توافق وتؤيّد الحكم المذكور.

إنّ المفهوم من الحكم المذكور أنّ الشخص الذي يرتدّ عن دينه الإسلام فإنّ حكمه هو القتل، وهذا يعني أنّه لا حرمة لدمه ولا كرامة لشخصه؛ لأنّه ارتكب أمراً عظيماً استحقّ عليه العقاب الدنيوي، وكذا من

---

(١) المبسوط ٧: ٢٨١.

سبّ النبي الأعظمﷺ. فإذا تأمّلنا في الآيات القرآنية نجدها تنسجم مع هذه الرؤية وتوافقها، واليك بعض الآيات القرآنية:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(١).

فهذه الآية تشير إلى من يكفر بعد الإيمان بأنّه سوف يحبط عمله، ونتيجته الخسران الأبدي، وهذا يدلّ على أنّ هكذا شخص لا قيمة له، ولا يستحق الاحترام والتقدير، وهذا ينسجم ويؤيّد المعنى المتقدّم في الحكم المذكور. فهذه الآية وإن كانت لا تدلّ على نفس الحكم المتقدّم ولكنها تنسجم مع حقيقته، من سلب احترام ذلك الشخص، والإخبار عن عاقبته المذلّة.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(٢).

دلالة هذه الآية نفس ما تقدّم في السابقة حيث تخبر بأنّ هؤلاء المرتدّين لا قيمة لأعمالهم، وأنّها هباء منثوراً، وأنّ عاقبتهم سيّئة ومذلّة، وأنّهم خالدون في النار وهو أسوء عاقبة وأذلّ مآل.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ * قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن

---

(١) سورة المائدة: ٥.

(٢) سورة البقرة: ٢١٧.

ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللهِ مَن لَّعَنَهُ اللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُوْلَئِكَ شَرٌّ مَّكَاناً وَأَضَلُّ عَن سَوَاء السَّبِيلِ﴾[(١)].

فهذا عقاب دنيوي على الذين غضب الله عليهم وهو عقاب دنيوي أشدّ من القتل، والذين كفروا – وخصوصاً الكفر بعد الإيمان- فإنّ الله قد لعنهم وغضب عليهم في مواطن عديدة من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾[(٢)]، وقال تعالى: ﴿**بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللهُ مِن فَضْلِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾[(٣)]. فإنّه إذا جمعنا بين الآيات القرآنية الكريمة نخرج بنتيجة واضحة في المقام، وهو أنّ الذين لعنهم الله وغضب عليهم قد عاقبهم عقوبة دنيوية شديدة وهي تحويلهم إلى قردة وخنازير، ومن الواضح فإنّ المسخ أشدّ من القتل، وبما أنّ المرتد قد كفر بعد الإيمان فهو إذن من الملعونين ومن المغضوب عليهم، فلو كان عقابهم المسخ لكانوا يستحقون ذلك، فالحكم عليهم بالقتل حينئذ أمر طبيعي وينسجم مع الرؤية القرآنية لهؤلاء. وهذا الجمع إن لم نقل إنّه دليل، فلا أقّل من أنّه مؤيّد واضح للحكم المذكور.

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي بهذا الصدد، والتي تثبت أشدّ

---

(١) سورة المائدة: ٥٩ -٦٠.

(٢) سورة البقرة: ٨٩ .

(٣) سورة البقرة:٩٠.

العقوبات للكافرين ولمن يرتد عن دينه، سواء العقوبات الدنيوية أو الأخروية، وهذا ينسجم تمام الانسجام والموافقة مع حكم المرتد وقتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله.

إذن: فهناك مجموعة من الآيات القرآنية توافق حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله، وبذلك يثبت بطلان ما ادّعي من أنّه لا يوجد أصل قرآني للحكم المذكور، والمقصود من الأصل -على الأقل- هوالموافقة.

الدعوى الثانية: أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبي صلى الله عليه وآله يخالف بعض الآيات القرآنية

أُدّعي في المقام أنّ هناك مجموعة من الآيات القرآنية تخالف الحكم المذكور، وقد قسّمها صاحب الإشكال إلى قسمين: ما يرتبط بحكم سابّ النبي صلى الله عليه وآله، وما يرتبط بالمرتد، وسوف نستعرض الآيات التي استدلّ بها في المقام، ثمّ نجيب عنها واحدة واحدة.

قد قسّم المستشكل الآيات التي تخالف حكم سابّ النبي صلى الله عليه وآله إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: الآيات التي تعرّضت لمسألة إيذاء النبي صلى الله عليه وآله.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا * وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ**

فضلاً كَبِيرًا * وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلًا﴾[١].

وجه الاستدلال:

قد قيل في وجه الاستدلال بهذه الآية: إنّ الآية تأمر الرسول بترك أذيّة الكفّار له، أي: لا يتوجّه لها، ولا يتّخذ موقفاً منها، وكأنّها لم تكن، وذلك من خلال التوكّل على الله تعالى، ومن أبرز مصاديق الأذيّة هو السبّ، وهذا يدلّ على أنّه لا يوجد حكم جزائي لمن يسبّ النبي؛ لأنّه إذا كان النبي مكلّفاً بترك أذاهم له فمن باب أولى أنّ غيره مكلّف بذلك، فإذا حكمنا بقتل سابّ النبي فإنّه حكم يخالف القرآن، وما خالف القرآن فهو باطل.

الردّ على الاستدلال:

يمكن المناقشة في الاستدلال المتقدّم بأمور:

الأمر الأوّل: قد تقدّم الكلام في صدر البحث عن معنى المخالفة التي يسقط بموجبها الخبر عن الحجية، حيث قلنا هناك: إنّ المخالفة التي تكون بنحو المباينة هي التي تسقط الخبر عن الحجية، وأمّا إذا كانت المخالفة من النوع التي يجمع بين المتخالفين فيها بأحد وجوه الجمع العرفي فلا تكون ضارة؛ لأنّ العرف لا يرى مخالفة حقيقية في البين، وهذا من الأمور التي

---

(١) سورة الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٨.

اتّفق عليها العلماء وأصحاب الفن، لذلك نجد عشرات العمومات القرآنية والإطلاقات القرآنية قد خُصّصت وقُيّدت، وهو أمر شائع جداً، ولا يرتاب فيه متعلّم فضلاً عن عالم. وفي المقام فإنّ بين حكم سابّ النبي وبين أذيّته هي نسبة العام والخاص، فإنّ الأذيّة أمر عام مطلق، وأمّا السبّ فهو أمر خاص؛ لأنّه نوع أذيّة خاصّة، ومن هنا فلا توجد أيّ مخالفة بين الأمرين، فيبطل الاستدلال المتقدّم.

الأمر الثاني: أنّ هذه الآيات نزلت في مكة، أي: قبل الهجرة النبوية[1]، وهذا يعني أنّها نزلت في بدايات البعثة، وإذا كان الأمر كذلك فيرد الإشكال على الاستدلال المتقدّم من جهتين:

الأولى: أنّ هذه الآيات تتحدّث عن زمان وجود الرسول في مكة وفي وسط المشركين، أي: عندما كان المسلمون ضعفاء، ويعذّبون ويقتلون من قبل المشركين، فلم يكن لهم حول ولا قوّة، وفي هذه الفترة كان المشركون يؤذون النبي كثيراً، فجاءت هذه الآيات تسلية للرسول صلى الله عليه وآله، وتقوي عزيمته وتوكّله، وتخبره بأن لا يتوجّه إلى أذيّة المشركين له ويتركها خلفه ويمضي في عمله وتبليغ دعوته، وهذا المعنى هو الظاهر من الآية المباركة، وأين هذا المعنى من المعنى الذي استدلّ به المنكر لحكم قتل المرتد وسابّ النبي؟!

---

(١) أُنظر: تفسير القمي ٢: ١٩٤.

الثانية: بما أنّ هذه الآيات نزلت في بدايات البعثة فهذا يعني أنّ هناك جملة كبيرة من الأحكام لم تتنزّل بعد، وكم من أمر عام قد خصّ أو نسخ فيما بعد.

الأمر الثالث: أنّ المعنى الظاهر من الآية لا يمسّ الاستدلال المتقدّم أصلاً؛ وذلك لأنّ الآية بصدد تقوية عزيمة الرسول الأعظمﷺ، وناظرة إلى حالته المعنوية، فإنّ الله تعالى يقول لعبده محمّدﷺ: لا عليك بأذيّة الكفّار واتركها وراء ظهرك، كلّ ذلك بالاستعانة وبالتوكّل على الله، فالآية ناظرة إلى الرسولﷺ وليست ناظرة إلى حكم المشركين أصلاً. وهناك ردود أخرى يمكن أن تذكر في المقام أعرضنا عنها مخافة الإطالة.

والنتيجة: أنّ الآية المباركة بعيدة كلّ البعد عن حكم قتل المرتد وسابّ النبيﷺ.

الآية الثانية: قوله تعالى: **﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾**[1].

وجه الاستدلال:

إنّ الآية المباركة تعرّضت إلى إيذاء المشركين وأهل الكتاب

---

(١) سورة آل عمران: ١٨٦.

للمؤمنين، فقالت: إنّكم سوف تسمعون أذيّة كثيرة، وقد أمرتهم بالصبر والاستقامة، وأنّ ذلك من عزم الأمور، ومن الواضح فإنّ سبّ النبيﷺ من مصاديق تلك الأذيّة اللسانية، وعليه فالجواب الشرعي لتلك الأذيّة هو الصبر والاستقامة، ولا يجوز التخطّي عن هذا الحكم الإلهي، فلا يجوز لهم الردّ بالمثل فضلاً عن الأشد، وبما أنّ حكم القتل يخالف الصبر، ويعتبر ردّاً أشدّاً، فهو يخالف هذه الآية المباركة، وما خالف القرآن فهو باطل وزخرف.

الردّ على الاستدلال:

إنّ الاستدلال المتقدّم بدرجة من الضعف والركّة بحيث لا يستحقّ الرد، ولكن مع ذلك سوف نذكر بعض الردود في المقام:

الأوّل: ما تقدّم في الردّ الأوّل على الاستدلال المتقدّم في الآية السابقة، حيث إنّ هذه الآية عامّة وسبّ النبي أمر خاص، فوجوه الجمع العرفي ظاهرة هنا.

الثاني: أنّ الآية تتكلّم عن أذيّة المشركين وأهل الكتاب للمؤمنين، وتأمر المؤمنين بالصبر والتحمّل وعدم الجزع والتضجّر، فهي تتكلّم عن المؤمنين، ولا علاقة لها بحكم هؤلاء المؤذين، فهي ليست في مقام البيان من هذه الجهة أصلاً.

الثالث: أنّ الآية المباركة تشير إلى إخبار وتشجيع، ولا علاقة لها بالحكم الشرعي الفرعي.

الرابع: من قال إنّ قتلهم أشد من فعلهم الذي هو السب؟!

والنتيجة: أنّ الآية المباركة بعيدة كلّ البعد عن الاستدلال المتقدّم.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾[١].

وجه الاستدلال:

إنّ الآية القرآنية تعرّضت لمن يؤذي الله تعالى والرسولﷺ، وبيّنت أنّهم ملعونون في الدنيا والآخرة، وأنّ لهم عذاباً مهيناً، ولم تتعرّض الآية لحكم القتل، وهذا معناه أنّها لا تريده؛ لأنّ مفاد الإطلاق أنّ ما لا يقوله لا يريده، وبما أنّ السبّ من مصاديق الأذيّة، إذن فحكمه هو مجرد اللعن، ولا توجد عقوبة دنيوية له، فالحكم بالقتل يخالف هذه الآية.

الردّ على الاستدلال:

أقول: والاستدلال المتقدّم كما ترى في الوهن والضعف:

فأوّلاً: أنّ الآية ليست في مقام البيان من جهة الحكم الشرعي، فالتمسّك بالإطلاق باطل جدّاً؛ لأنّه فرع البيان.

وثانياً: لو تنزّلنا وقبلنا الإطلاق فوجوه الجمع ظاهرة في المقام أيضاً.

وثالثاً: نسأل هذا السؤال: وهو هل أنّ هذه الآية وشدّتها ووعيدها

---

(١) سورة الأحزاب: ٥٧.

تنسجم مع قتل هؤلاء الذين يؤذون الله والرسول، أو أنّها تنسجم مع مسامحتهم والسكوت عنهم؟

وهناك آيات أخرى استدلّ بها في المقام:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾(٢).

وقد أعرضنا عن بيان وجه الاستدلال بهذه الآيات والردّ عليها لهزالة وسذاجة الاستدلال بها في المقام كما في سابقاتها، فلا نطيل الكلام في الردّ على مثل هذه الدعاوى التي تفتقر إلى الدليل، كما وأنّ هناك ردوداً أخرى كانت قابلة لأن تطرح في المقام أعرضنا عنها للسبب المتقدّم، ولو أنّ هذا المستشكل أتعب نفسه في تعلّم المقدّمات من دروس الحوزة لكان أفضل له من تسويد هذه الصفحات.

الطائفة الثانية: الآيات التي تعرّضت لخلق النبي ﷺ.

إنّ هناك مجموعة من الآيات القرآنية التي تعرّضت لبيان خلق الرسول

---

(١) سورة التوبة: ٦١.

(٢) سورة التوبة: ٤٩.

العظيمﷺ، وهي تخالف حكم قتل سابّ النبيﷺ، من تلك الآيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾(١).

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾(٢).

الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾(٣).

الرابعة: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾(٤).

وجه الاستدلال:

إنّ الرسول الأعظمﷺ صاحب خلق عظيم، وأنّه جاء ليتمّم مكارم الأخلاق، وقد بعثه الله تعالى رحمة للعالمين، يحمل همومهم، ويستغفر لهم، ويعفو عن مذنبهم، ويتجاوز عن مسيئهم، وإلّا فلو كان خلق الرسولﷺ غير ذلك لانفضّ الناس من حوله، ولا أمكنه أن يؤلّف قلوب الناس على

---

(١) سورة القلم: ٤.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠٧.

(٣) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٤) سورة التوبة: ١٢٨.

الإسلام، ولما أمكنه أن ينشر الإسلام بهذا الشكل، فالرسول الأعظمﷺ يحبّ الناس ويعشقهم.

إذن فالرسول صاحب خلق عظيم، وهو رحمة للعالمين، وهو صاحب قلب عطوف ورحيم، وهو صاحب عفو وتسامح.

فإذا كان الرسول بهذه الصفات فإنّه لا ينسجم مع الحكم بقتل سابّهﷺ؛ لأنّ حكم القتل هذا خلاف أخلاق وحقيقة الرسول الوجودية، بل هو أمر ينسجم مع الحكّام الظلمة الذين يقتلون من يتعرّض لهم، إذن فالحكم المتقدّم يخالف هذه الآيات، فهو باطل وزخرف.

الردّ على الاستدلال:

يمكن الردّ على هذا الاستدلال الهزيل جداً بعدّة أمور، نذكر منها:

أوّلاً: إذا كانت أخلاق الرسولﷺ تمنع من مثل هذه الأحكام، فنقول: كيف سمحت الأخلاق الإلهية بمثل هذه الأحكام، مع أنّ رحمة الله لا تقاس برحمة أحد من خلقه، إلّا أن يدّعي هذا المستشكل خلاف ذلك - وليس ببعيد عنه- فإنّ الله تعالى يأمر في كتابه وفي آيات عديدة بالقتل والقتال، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**﴾[1]،

---

(١) سورة النساء: ٧٦

وقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[(١)]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[(٢)]. إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي أشارت إلى الأمر بالقتل والقتال، فلو كان كلّ قتل خلاف الأخلاق والرحمة لما أمر الله تعالى به.

ثانياً: لو كانت الآيات التي ذكرها تخالف حكم القتل للزم أن يكون هناك تناقضاً بين تلك الآيات والآيات الآمرة بالقتل والقتال.

ثالثاً: أنّ هناك آيات قرآنية أمرت الرسولﷺ بقتل المشركين أشدّ القتل، قال تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾[(٣)]. فالآية المباركة تأمر الرسول بأن يقتل الكفّار بطريقة بحيث من يراها يهرب من المعركة.

وهنا نقول: إن كان مطلق القتل يخالف الرحمة وأخلاق الرسولﷺ،

---

(١) سورة الأنفال: ٦٠.

(٢) سورة التوبة: ١١١.

(٣) سورة الأنفال: ٥٧.

إذن فهذه الآيات تخالف تلك الآيات ويكون القرآن متناقضاً، وإن كان هناك نوع من القتل هو الذي يستلزم المخالفة مع الرحمة والأخلاق ونوع ليس كذلك، فليكن حكم قتل الساب مما ليس كذلك، وبالحقيقة نرجع إلى الدليل، فإن كان هناك دليل فلا مخالفة، وإن لم يكن فالمخالفة موجودة، لا أنّ نفس المخالفة تبطل الدليل، فاستدلال المستدل دوري، وهو باطل.

رابعاً: أنّ الحكمة هي وضع الشيء في موضعه، فإعمال الرحمة في غير موضع الرحمة خلاف الحكمة والأخلاق، والمدّعى: أنّ سابّ النبي ﷺ لا يستحقها بالأدلة العديدة على ذلك من خلال الروايات والإجماع وغيرهما من الأدلة، فالاستدلال بأنّ هذا الحكم يخالف الأخلاق لا دليل عليه، ويعتبر استدلالاً دورياً أيضاً.

خامساً: أنّ هناك آيات عديدة أمرت بالقتل والقصاص والجلد والقطع ومختلف الحدود، وقد تواتر النقل عند عامّة المسلمين بأنّ الرسول ﷺ قد نفّذ تلك الأحكام، فهل أنّها تخالف خلق الرسول وكونه رحمة للعالمين؟!

وهناك وجوه كثيرة لردّ الاستدلال المتقدّم، إلّا أنّه استدلال لا يستحق كلّ تلك الردود، وخصوصاً أنّ الكلام الضعيف تتكثر الردود عليه.

قد قسّمت الآيات المرتبطة بهذا الشأن إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: ما يرتبط بنفي الإكراه في الدين.

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

وجه الاستدلال:

إنّ الآية المباركة تحتمل النفي والنهي، فالنفي يعني أنّ الله تعالى ينفي أن يكون أمر الدين بالإكراه، والنهي عن إجبار أحد لكي يدخل في الدين، ونفي الإجبار في أمر الدين يعني أنّ كلّ شخص له الحرية في هذا المجال، وهذا لازمه الحرية في أمرين: في أمر الدخول في الدين، وفي أمر الخروج عنه، فإذا خيّر الشخص بين دين خاص وبين القتل، فهذا إكراه وإجبار على الدين الخاص، وهو مخالف للآية المباركة التي نهت عن ذلك، إذن فالحكم المذكور يخالف القرآن الكريم، فهو باطل وزخرف.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾[2].

وجه الاستدلال:

إنّ الله تعالى كان بإمكانه إجبار الناس على الإيمان إلّا أنّه لا يريد

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٢) سورة يونس: ٩٩.

ذلك، وإنّما يريد الإيمان عن اختيار وبدون إكراه وإجبار، وإلّا لكان أمر الدين عبثياً، كما أنّ الثواب والعقاب والجنّة والنار سوف تكون عبثية. من هنا استفهم على نبيّه ﷺ بالاستفهام الإنكاري بأن أنت تريد أن تجبر الناس على الإيمان؟!

ومن الواضح أنّ إجبار الناس للبقاء على الإيمان هو إكراه منفي بالآية المباركة أيضاً؛ لأنّها تشمل النهي عن الإكراه للدخول في الدين، كما وتشمل النهي عن الإكراه في عدم الخروج عن الدين، وحكم قتل المرتد إكراه على عدم الخروج، فهو ينافي الآية المذكورة، فهو باطل وزخرف.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ * قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾[1].

وجه الاستدلال:

إنّ النبي نوح عليه السلام في محاججته مع قومه يقول لهم: أنا لا أستطيع أن ألزمكم الحقّ وأنتم له كارهون، بل لابدّ أن يكون الإيمان عن رضا وقبول وقناعة، والنتيجة أنّه إذا كان النبي لا يحقّ له الإجبار على ذلك فمن باب

---

(١) سورة هود: ٢٧ ـ ٢٨.

أولى أنّه لا يحقّ لغيره الإجبار على الدين، وحكم قتل المرتد إجبار على البقاء في الدين، فهو خلاف الآية المذكورة.

النتيجة:

إنّ الطائفة الأولى تنهى عن الإكراه في الدين، وحكم قتل المرتد إكراه في الدين، فهو يخالف القرآن الكريم، فهو زخرف وباطل.

الردّ على الاستدلال المتقدّم:

يمكن الردّ على ما تقدّم من استدلال بأمور:

الأمر الأوّل: أنّ جميع الآيات المتقدّمة إنّما هي ناظرة إلى حالة الدخول في الدين، أي: لا يوجد إجبار على اعتناق دين معيّن، والسبب في ذلك هو وضوح الرشد من الغي، فمادام هذا الوضوح موجوداً فلا داعي أصلاً للإكراه على الدين، هذا بالإضافة إلى أنّ الإجبار على الدخول في الدين لا فائدة منه، فهدف الآية بيان أنّ الدين الذي يبتني على الإكراه لا فائدة منه، وأمّا حكم قتل المرتد بالشرائط المذكورة في محلّها فهو عقاب على الخروج من الدين، والفرق بين الدخول والخروج كبير.

الأمر الثاني: لو سلّمنا وجود إطلاق في الآية يشمل الدخول والخروج في الدين، فإنّه يمكن تخصيص ذلك وإخراج الخروج عن الدين عن مفاد الآية ببركة أدلة حكم قتل المرتد، وهذا ليس من مخالفة القرآن في شيء، فهو وجه عرفي عقلائي، فلا تنافي بين الأمرين.

الأمر الثالث: أنّ الآية بصدد بيان أنّه إذا كان هناك طريق هداية وطريق غواية فلا إكراه على أحدهما، فكلّ شخص مخيّر في انتخاب ما يريد، وأمّا بعد أن يحصل الانتخاب فالآية ساكتة عن ذلك، فيمكن أن يكون أيّ حكم في المقام، فلا تنافي أيضاً.

الأمر الرابع: أنّ الإنسان مختار في انتخابه وأفعاله الاعتقادية ما لم يؤدّ إلى الفتنة، فإنّ معها لا يترك ذلك الشخص واختياراته، بل يجبر على أمور تمنع من الفتنة، قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حتّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لله فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾[(١)]، ومن الواضح أنّ الدخول في الدين ثمّ الخروج منه من أعظم الفتن التي تروّج للشك في الدين، وتزلزل عقائد الناس، وتمنع من دخول الغير فيه.

فإن قلت: بناء على الجواب المتقدّم أنّه إذا لم تكن هناك فتنة من الخروج في الدين فلا يقتل المرتد؟

قلت: إنّ المدّعى أنّ الدخول الصحيح في الدين والرسمي والعلني يوجب أن يكون الخروج منه كذلك فتنة دائماً.

فإن قيل: إنّ هناك موارد لا تنطبق عليها تلك العناوين؟

قلت: الانطباق وعدم الانطباق بحث آخر لا علاقة له ببحث ثبوت

---

(١) سورة البقرة: ١٩٣.

أصل الأحكام الشرعية.

الأمر الخامس: أنّ شأن نزول الآيات يخالف الاستدلال المتقدّم، فأمّا الآية الأولى فقد قيل في شأن نزولها أحد أمرين: الأوّل: «عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قال: كانت المرأة من الأنصار لا يكاد يعيش لها ولد، فتحلف لئن عاش لها ولد لتهودنّه، فلمّا أجليت بنو النضير إذا فيهم أناس من الأنصار، فقالت الأنصار: يا رسول الله أبناؤنا، فأنزل الله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، قال سعيد بن جبير: فمن شاء لحق بهم، ومن شاء دخل في الإسلام»[1].

الثاني: عن مجاهد: «﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قال: كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة، فأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام، فنزلت: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾»[2].

ومن الواضح فإنّ شأن النزول بعيد عن وجه الاستدلال المتقدّم.

فإن قلت: إنّ المورد لا يخصص الوارد، والآية مطلقة فتشمل موردنا.

قلت: نعم، هذا الوجه لا يصلح بمفرده للجواب، ولكنه يصلح كمؤيّد قوي لما ذكرناه في الأوجه المتقدّمة، خصوصاً الأوّل والثاني.

---

(١) أسباب نزول الآيات: ٥٢، وأنظر الميزان ٢: ٣٥١.

(٢) جامع البيان ٣: ٢٣، وأنظر الميزان ٢: ٣٥١.

الطائفة الثانية: ما يرتبط بحرية اختيار الهداية أو الضلالة في الدنيا.

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[1].

وجه الاستدلال:

إنّ الله تعالى ترك الاختيار للناس في شأن الإيمان والكفر، فمن شاء أن يؤمن بالدين الحقّ ومن شاء أن يكفر، وقد تعرّضت الآية القرآنية لمجرد العقوبة الأخروية، ولم تتطرّق إلى العقوبة الدنيوية، وهذا يعني أنّ الإنسان حر في اختيار معتقده، ولا عقوبة دنيوية له، وبناء على ذلك فالحكم مورد البحث سوف يخالف القرآن الكريم؛ لأنّه عقوبة دنيوية لا يريدها القرآن الكريم.

وهناك آيات أخرى ذكرت في المقام بنفس وجه الاستدلال المتقدّم:

منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾[2].

---

(١) سورة الكهف: ٢٩.

(٢) سورة يونس: ١٠٨.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۞ وَأَنْ أَتْلُوَ القرآن فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾(٢).

فهذه الآيات تدلّ على حرية المعتقد، وأنّه لا إكراه في ذلك، وأنّ كلّ إنسان مخيّر بين طريق الهداية والغواية، وليس عليه عقوبة إلّا العقوبة الأخروية.

الردّ على الاستدلال:

يمكن الردّ على الاستدلال المتقدّم بأمور، منها:

أوّلاً: أنّ الآيات المباركة ليست بصدد بيان الحكم الشرعي، وإنّما هي بصدد بيان أنّ الإنسان مختار، وأنّ عاقبة اختياره إمّا الجنّة وإمّا النار، فهذه الآيات في حقيقتها تصلح للردّ على من يدّعي الجبر وسلب الاختيار، فجاءت الآيات تبيّن حقيقة الأمر، وأنّ الإنسان هو المسؤول الوحيد عن أفعاله، فلا يحمّل غيره أخطاءه، ولا يتحمّل هو أخطاء الغير، وأين هذا

---

(١) سورة الزمر: ٤١.

(٢) سورة النمل: ٩١ ـ ٩٢.

المعنى عمّا نحن فيه؟!

فلا يصح التمسّك بالإطلاق أصلاً.

وثانياً: لو سلّم ذلك فإنّه مقيّد بالأدلة الدالة على حكم القتل.

وثالثاً: أنّ التعرّض للعقوبة الأخروية فقط، لا يعني أنّه لا توجد عقوبة دنيوية، فلا ترابط ولا ملازمة بين الأمرين، وإلاّ لو كان الأمر كما يدّعى للزم أن يكون هناك تناقض في القرآن؛ وذلك لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [(١)]، فهل يعني هذا أنّ القاتل العمدي لا عقوبة دنيوية له؛ لأنّ الآية لم تشر إلى ذلك؟! فلو كان الجواب بالإيجاب وأنّه لا عقوبة دنيوية له فهذا خلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [(٢)]. وإن كان يوجد تخصيص في المقام فلماذا أغفله المستدل عن الآيات السابقة؟! وقد تقدّم فيما مضى أنّ القرآن بيّن بعض العقوبات الدنيوية للكفرة والمرتدين، والتي هي أشدّ من القتل.

وهناك وجوه أخرى تصلح للردّ على الاستدلال المتقدّم، أعرضنا عنها

---

(١) سورة النساء: ٩٣.

(٢) سورة الإسراء: ٣٣.

للكفاية فيما ذكرناه من الردود، ولهزالة أصل الاستدلال المتقدّم.

الطائفة الثالثة: أنّ وظيفة الرسول البيان والإبلاغ لا الإجبار.

قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾.(١)

وقال تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾.(٢)

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾.(٣)

إلى غير ذلك من الآيات التي ذكرت في المقام، ووجه الاستدلال فيها لا يختلف كثيراً عن الاستدلال بالآيات السابقة، فالطريقة نفس الطريقة، والنتيجة نفس النتيجة.

وأمّا الردّ عليها فهو يتّضح أيضاً من الردود على الطوائف السابقة، حيث إنّ الاستدلال نفس الاستدلال، بل وأوهن منه في بعض الآيات.

الطائفة الرابعة: لا توجد مجازاة دنيوية للمرتد.

قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ

---

(١) سورة الغاشية: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) سورة ق: ٤٥.

(٣) سورة الفرقان: ٥٦ ـ ٥٧.

عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ * كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (٣).

---

(١) سورة البقرة: ٢١٧.

(٢) سورة آل عمران: ٨٥ ـ ٩١.

(٣) سورة النساء: ١٣٧.

إلى غير ذلك من الآيات التي استدلّ بها على عدم وجود مجازاة دنيوية للمرتد.

وأمّا وجه الاستدلال فهو واضح من خلال ما تقدّم من طريقة استدلال المستدلّ، فالاستدلال هنا لا يختلف عمّا تقدّم.

وأمّا الجواب عنه فيظهر جلياً مما تقدّم، بل هو هنا أوضح لأمور ظاهرة من الآيات المباركة.

وخلاصة الجواب عن جميع الآيات: أنّ المستدلّ إمّا لا يعرف طرق الاستدلال الفقهي وإمّا يتغافل عنها وإمّا أنّه لا يفهم الآيات بالشكل المستقيم والظاهر منها، لذلك استنتج نتائج بعيدة جداً عن منطوق ومفهوم الآيات المباركة، وكأنّ الاستدلال الفقهي بهذه السذاجة والبساطة، فسمح لنفسه بالاستنباط والاستدلال ونفى مسلّمات ومشهورات الشريعة المقدّسة، فلو كان استدلاله علمياً، وعلى وفق القواعد والأصول لكان محترماً حتّى وإن كان مردوداً.

النتيجة:

تبيّن مما تقدّم أنّه قد ثبت أنّ حكم المرتد وسابّ النبيﷺ له مؤيّدات وموافقات عديدة من الآيات القرآنية، وأنّ الموافقة للقرآن لا تعني وجود حكم تفصيلي في القرآن يوافق حكم الخبر، وإلّا لما كانت هناك فائدة من الخبر أصلاً، بل تعني الانسجام والموافقة الكلية للأهداف

العامّة، كما تقدّم تفصيله.

وقد ثبت أيضاً أنّ جميع الآيات التي ادّعي أنّها تخالف ذلك الحكم، لا تخالفه في الواقع، فإمّا أنّها غريبة عن الاستدلال أصلاً، وإمّا أنّها تنسجم معه بأحد وجوه الجمع العرفي.

والنتيجة النهائية: أنّ أدلة حكم قتل المرتد وسابّ النبيﷺ لا تخالف القرآن، بل وتنسجم معه وتوافقه.

فهرس مصادر

مقال حكم قتل المرتد وسابّ النبيّ ﷺ في القرآن الكريم

١- أسباب نزول الآيات، علي بن أحمد الواحدي، نشر: مؤسسة الحلبي، سنة الطبع ١٣٨٨ هـ.

٢- بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي، تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مركز الغدير، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ.

٣- تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، تصحيح: السيد طيب الجزائري، نشر: مؤسسة دار الكتاب- قم الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

٤- جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمّد بن جرير الطبري، ضبط و تخريج: صدقي جميل العطار، نشر: دار الفكر- بيروت، سنة الطبع ١٤١٥هـ.

٥- المبسوط، الشيخ الطوسي، صححه و علّق عليه: السيد محمّد تقي الكشفي، نشر: المكتبة المرتضوية، سنة الطبع ١٣٨٧.

٦- الميزان في تفسير القرآن، العلّامة الطباطبائي، نشر: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، بيروت ـ لبنان.

٧- وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، نشر و تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم ـ ١٤١٤هـ.

حجّية الخبر الواحد في الأمور المهمّة
(قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ أنموذجاً)

بقلم: الشيخ رافد التميمي

مدخل:

إنّ من المباحث المهمّة في أصول الفقه الإسلامي هو البحث عن حجّية خبر الواحد، وقد عقدت في هذه المسألة الأبحاث الكثيرة والمتنوّعة، وهي معروفة عند أصحاب هذا الفن، بل وعند مطالعيه أيضاً، من قبيل: البحث عن معنى حجّية خبر الواحد، والبحث عن سعة دائرة تلك الحجية، والبحث عن أدلتها والإشكالات التي قد توجّه إليها.

وفي بحثنا هذا نريد أن نسلّط الضوء على إحدى المسائل المرتبطة ببحث حجّية خبر الواحد، وهي البحث عن حجّية خبر الواحد في الأمور المهمّة، أي: أنّ الخبر الواحد مع تسليم حجّيته فهل أنّ تلك الحجّية شاملة للأمور المهمّة أو أنّ الحجّية مقيّد جريانها والعمل بها بالأمور غير المهمّة فقط؟

وهذه الجهة التي نحن بصدد عرضها والبحث عن الثابت منها، قلما نجد من تطرّق إليها من الأعلام، الأمر الذي قد جرّأ البعض إلى إنكار

حجّية الخبر الواحد في الأمور المهمّة، وادّعى أنّه إذا قام خبر واحد ثقة على موضوع مهم فهو غير حجّة فيه ولا يصح العمل به، من غير أن يبيّن المسائل التي تترتب على هذه الدعوى، بل راح مكتفياً بالتمسّك بوجدانه الشخصي الذي ربما يراه هو الوجدان لكلّ العقلاء.

سير البحث:

من هنا سوف نتطرّق في بحثنا هذا إلى مجموعة من المسائل المترابطة، إذا ما نقّحت وحلّت بشكل جيد فسوف تظهر النتيجة من هذا البحث بشكل واضح، وتكون هناك إجابات وافية للسؤال المتقدّم إن شاء الله تعالى.

ولذلك سيكون سير بحثنا كالآتي:

١ـ معنى حجّية خبر الواحد.

٢ـ أدلة حجّية الخبر الواحد من حيث الشمول والإطلاق.

٣ـ المائز بين المهم وغير المهم، وما هو القانون؟ ومن هو المقنن في ذلك؟

٤ـ شمول حجّية خبر الواحد للمهم وغير المهم.

٥ـ القيمة المضاعفة للخبر الواحد المعتضد بالقرائن.

٦ـ المعنى المقصود من الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال، وهل أنّ هذا ينافي حجّية خبر الواحد في هذه الأمور المهمّة؟

٧ـ خاتمة البحث وأهم النتائج.

إنّ البحث عن معنى الحجّية في قولنا: خبر الواحد حجّة، له ارتباط وثيق بما نحن فيه وما نحن بصدد بحثه؛ وذلك لأنّ صلب البحث هو عن معرفة أنّ هذه الحجّية التي أثبتها الأصوليون لخبر الواحد هل تشمل الأمور المهمّة أيضاً أو لا تشملها؟

فلابدّ إذن من معرفة حقيقة هذه الحجّية وأبعادها، ويترتب على ذلك بشكل منطقي معرفة حقيقة خبر الواحد، وأنّه من أيّ أنواع الأدلة التي تدلّ على الحكم الشرعي. من هنا كان لزاماً معرفة حقيقة هذا الدليل، فنقول:

إنّ خبر الواحد هو من الأمارات التي بحثت في علم الأصول بشكل مفصّل كما قدمنا، فإنّ علم الأصول في بحثه عن الحكم الظاهري يتطرّق إلى نوعين من تلك الأحكام: الأوّل: الأمارات، والثاني: الأصول العملية، وأنّ كلّ واحد من هذين النوعين له مصاديق متعددة، ليس المحل محل بحثها أو حتّى التطرّق إليها، وإنّما نتطرّق إلى موضع الحاجة، فإنّ من بين أهم تلك المصاديق للنوع الأوّل الذي هو الأمارات هو خبر الواحد، لذلك فقد أثبت علماء الأصول بما لا مزيد عليه أنّ خبر الواحد من الأمارات على الحكم الشرعي. إذن لابدّ من معرفة الأمارة حتّى يمكن معرفة خبر الواحد الذي هو أحد أفرادها.

الأمارة في اللغة هي عبارة عن العلامة أو ماشابهها، قال الجوهري في الصحاح: «قال الأصمعي: الأمار والأمارة: الوقت والعلامة»[١]، وقال أبو زيد: «الأمارة والأمار: الوقت الذي يلقاك فيه صاحبك»[٢]، قال أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية: «الفرق بين الأمارة والعلامة: أنّ الأمارة هي العلامة الظاهرة، ويدلّ على ذلك أصل الكلمة وهو الظهور»[٣]، قال ابن منظور في لسان العرب: «وكلّ علامة تعد أمارة، وتقول: أمارة ما بيني وبينك، أي: علامة»[٤].

ومن مجموع كلمات اللغويين نستخلص أنّ أهمّ معنى لكلمة أمارة، والذي تستعمل فيه أكثر من غيره هو العلامة، فالأمارة على الشيء الدلالة عليه، أي: التي تدلّك على الشيء وتكشف عنه، وهذا هو المعنى الذي يقصده الأصوليون من كلمة الأمارة في اصطلاحهم، مع قيد وهو فيما إذا لم يكن هذا الكشف وهذه الدلالة بصورة تامّة وكاملة.

---

(١) صحاح الجوهري ٢ :٥٨٢.

(٢) غريب الحديث ١ : ٩٣.

(٣) الفروق اللغوية: ٧٠.

(٤) لسان العرب ٤ : ٣٢، وانظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١ : ٦٧ ، معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن أحمد بن فارس ١ :١٣٩، تاج العروس للزبيدي ٦ : ٣٤، القاموس المحيط للفيروزآبادي ١ : ٣٦٥، مجمع البحرين للطريحي ١ : ١٠٣.

لذلك فإنّ معنى الأمارة اصطلاحاً هو ذلك، قال الشيخ المظفر في أصول الفقه: «وإنّما مدلول الأمارة الحقيقي هو كلّ شيء اعتبره الشارع لأجل أنّه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر»[١]، وقال السيد الشهيد الصدر في الحلقات: «تنقسم الأحكام الظاهرية إلى قسمين: أحدهما: الأحكام الظاهرية التي تُجعل لإحراز الواقع، وهذه الأحكام تتطلّب وجود طريق ظنّي له درجة كشف عن الحكم الشرعي، ويتولّى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلّف التصرّف بموجبه، ويسمّى الطريق بالأمارة»[٢]، وقال الشيخ الإيرواني: «والثابت في الأمارات له خاصّية النظر إلى الواقع، ويحاول إحرازه، فخبر الثقة إذا قال: صلاة الجمعة واجبة، ينظر إلى الواقع لإحرازه»[٣].

فتحصّل: أنّ الأمارة هي الطريق الذي له درجة ونسبة معيّنة من الكشف عن أحكام الشارع، أي: هي العلامة التي تدلّ الناس على أحكام الشريعة، وهذه قضيّة كادت أن تتّفق عليها كلمات الأصوليين، ولم يقع اختلاف بيّن فيما بينهم، وبما أنّ خبر الواحد هو المصداق الأبرز للأمارة فحقيقته إذن أنّه هو علامة للواقع وكاشف عنه.

---

(١) أصول الفقه ٢: ٢٠.

(٢) دروس في علم الأصول ٢: ٢٢.

(٣) الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١: ٧٧.

بعد أن عرفنا ما هي وظيفة خبر الواحد، وما هي حقيقته، وسبب تسميته بالأمارة، يأتي البحث عن أنّ هذه الأمارية والكاشفية هل هي حجّة أو لا؟ وقبل إثبات ذلك سوف نستعرض معاني اعتبار وحجّية الأمارة، وهذا البحث وإن كان حقّه التأخير عن بحث أدلة حجّية الأمارة وأدلة حجّية خبر الواحد، إلّا أنّه قدمناه لأنّنا سوف نثبت أنّ أيّ معنى كان للحجّية الذي بنى عليه العلماء من خلال فهمهم للأدلة الدالة على اعتبار خبر الواحد فهو يفيد في دفع الإشكال الآتي، وإثبات المعنى الشامل لحجّية خبر الواحد الذي يعمّ الموضوعات المهمّة وغيرها.

وقعت أبحاث عديدة في بيان حقيقة الأمارة بعد إعطاء الشارع لها الاعتبار والحجيّة، تولّدت منها عدّة نظريات، سنتطرّق إلى بيان كلّ نظرية وأهم ما قيل فيها.

الأولى: جعل الحكم المماثل

وهي النظرية التي نُسبت إلى المشهور، وهي تعني: أنّه إذا دلّنا طريق ظنّي على حكم شرعي مثل أن يأتي خبر ثقة ويقول: إنّ صلاة الجمعة واجبة، فمعنى قول الشارع خذ بخبر الثقة الذي هو أمارة: أنّي جعلت حكماً شرعياً يماثل ما أخبر به الثقة، وهو وجوب صلاة الجمعة، فالشارع يجعل

حكماً مماثلاً لما أخبر به الثقة، وأدّت إليه الأمارة.

قال الشيخ الإيرواني: «إنّ الأمارة إذا قالت: صلاة الجمعة واجبة مثلاً، جعل الشارع وجوباً ظاهرياً لصلاة الجمعة، فكلّ ما تقول الأمارة يجعل الشارع مماثله، ويُسمّى هذا المسلك بمسلك جعل الحكم المماثل»[١].

ونَسَبَ هذا الرأي إلى المشهور الأصفهاني في نهاية الدراية[٢]، والسيد الخوئي في كتاب الاجتهاد والتقليد، حيث قال: «وأمّا بناءً على ما نُسِبَ إلى المشهور من الالتزام بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الأمارات...»[٣].

معنى المماثلة:

ذُكِرَ للمماثلة معنيان:

الأوّل: وهو أن تكون المماثلة بين حكم الشارع ومؤدّى الأمارة، أي: يجعل الشارع حكماً يماثل ما أخبر عنه الثقة مثلاً، وهو ما تقدّم عن الشيخ الإيرواني، وعلى ما يظهر من نقل السيد الشهيد عن المحقق النائيني[٤]، وغيره[٥].

(١) الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١ : ٦٣.

(٢) نهاية الدراية ١ : ٢٨٧.

(٣) الاجتهاد والتقليد : ٢٤٣.

(٤) اُنظر : دروس في علم الأصول ٢ : ١٧.

(٥) اُنظر : حاشية على كفاية الأصول للحجّتي، تقريرات بحث البروجردي ٢ : ٥٨.

الثاني: وهو أن يكون الحكم الظاهري يماثل الحكم الواقعي، وهو ما اختاره الأصفهاني في نهاية الدراية، حيث قال: «فلأنّ المماثلة إمّا أن يلاحظ بين الحكم المماثل الظاهري والحكم الواقعي، أو بين الحكم الظاهري ومؤدّى الخبر، فإن كان الأوّل كما هو التحقيق؛ لأنّ جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محالة يجب...»(١).

وكيف كان فقد واجه هذا الرأي - أي: جعل الحكم المماثل - إشكالات عديدة، منها ما ذكره السيد الخوئي قدس سره في كتاب الاجتهاد والتقليد، قال: «ذكرنا في محلّه أنّ جعل الحكم المماثل في موارد الطرق والأمارات مّما لا أساس له، لما أشرنا إليه من أنّ الحجّيّة إمضائية، ولا يعتبر العقلاء جعل الحكم المماثل في شيء من الحجج، وإنّما يتعاملون معها معاملة العلم فحسب»(٢).

يعني أنّ دور الشارع في قضيّة حجّية الأمارة إمضائي، أي: عندما وجد طرقاً عند العقلاء يعملون على طبقها، ورآها صحيحة، أمضاها لهم ووافقهم عليها، وعندما نرجع إلى العقلاء نجدهم لا يعتبرون أنّ في هذا الطريق حكماً يماثل ما أدّت إليه الأمارة.

وهذا المبنى وإن نُسِبَ إلى المشهور، ولكن يندر القائل به في الأزمان

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٠٤، وانظر: بداية الوصول لآل الشيخ راضي ٨: ١١١، على ما يظهر منه.

(٢) الاجتهاد والتقليد: ٢٤٤، وانظر: زبدة الأصول للروحاني ٣: ٢٥٠.

المتأخّرة، الأمر الذي يعكس استحكام الإشكالات الواردة عليه.

الثانية: جعل المؤدّى والمصلحة السلوكية

وهذه نظرية الشيخ الأنصاري، قال في فرائد الأصول: «وحيث انجرّ الكلام إلى التعبّد بالأمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام: إنّ ذلك يتصوّر على وجهين: الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف...، الثاني: أن يكون ذلك لمدخليّة سلوك الأمارة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها».

ثمّ قال: «وأمّا القسم الثاني فهو على وجوه...، الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمّنت الأمارة حكمه، ولا تحدث فيه مصلحة، إلاّ أنّ العمل على طبق تلك الأمارة، والالتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع».

ثمّ قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأمارة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع»[١].

وقال أيضاً في حديثه عن العمل بالظن الخبري: «أن يجب العمل به

---

(١) فرائد الأصول ١: ١١٢.

لأجل أنّه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً»[١].

وقد تبيّن من خلال كلمات الشيخ الأنصاري أنّ المقصود هو أنّ جعل الشارع مؤدّى الأمارة حجّة، وتنزيله له منزلة الواقع هو من جهة الآثار والأحكام المترتّبة عليه، وأنّ السلوك على طبق الأمارة فيه مصلحة تعوّض المصلحة الفائتة فيما إذا خالفت الأمارة الواقع، كما إذا قالت الأمارة بالإباحة وكان الواقع الإلزام، هذا كلّه مع انحفاظ الواقع وبقائه على ما هو عليه من مصلحة ومفسدة.

قال السيد الروحاني في المنتقى - عند تعرّضه لإحدى المسائل -: «وقد أورد عليه المحقق النائيني رحمه الله بأنّ هذا إنّما يتمّ بناء على السببية التي يلتزم بها المصوّبة وأهل الخلاف، لا السببيّة التي يلتزم بها أهل الحقّ والمخطّئة المعبّر عنها بالمصلحة السلوكية، فإنّ ما ذكره لا يصحّ مطلقاً بناءً عليها، وذلك لأنّ الواقع يبقى على ما هو عليه من المصلحة بعد قيام الأمارة، ولا يكون مؤدّى الأمارة ذا مصلحة بنفسه»[٢].

---

(١) المصدر السابق ١: ١٠٩.

(٢) منتقى الأصول ٢: ٧٠.

قال الشيخ الفياض في المباحث الأصولية: «القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره من السببية بمعنى المصلحة السلوكية، ونقصد بها كون المصلحة في نفس سلوك الأمارة، وتطبيق العمل عليها، ولهذا تختلف هذه المصلحة باختلاف السلوك سعة وضيقاً، فإن كان سلوكها في أوّل الوقت فمصلحته تفي بمصلحة أوّل الوقت فحسب، وإن كان سلوكها في تمام الوقت فمصلحته تفي بمصلحة تمام الوقت»[١].

وقد ناقش بعض المحققين هذا المبنى وأشكل عليه[٢]، كما أنّه قد دافع عنه بعض آخر وأيّده[٣].

الثالثة: جعل الحجّيّة

وهو مبنى الشيخ الخراساني في الكفاية، قال في معرض ردّه على الإشكالات عن التعبّد بالظن: «إنّ ما ادّعي لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل، وذلك لأنّ التعبّد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيّته، والحجّيّة المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّة الاعتذار به إذا

---

(١) المباحث الأصولية ٣: ٤٣٠.

(٢) أُنظر: القواعد الفقهية للبجنوردي ٦: ٤٥، منتهى الأصول للبجنوردي ٢: ١٨، أنوار الهداية للإمام الخميني ١: ١٩٤، وغيرها.

(٣) أُنظر: منتقى الأصول للحكيم، تقريرات بحث الروحاني ٤: ١٨٩.

أخطأ»[١].

فالشارع أعطى الاعتبار للأمارة من جهة أنّها يصحّ الاحتجاج بها عند الإصابة، ويصحّ الاعتذار بها عند الخطأ، فهي لا تعني وجود حكم شرعي تكليفي على طبقها، بل مجرّد المنجّزيّة والمعذّريّة.

وقد نسب بعض الأعلام هذا المبنى وهذا الرأي للشيخ الخراساني تحت عنوان جعل الحجّية[٢]، ونسبه إليه بعض آخر تحت عنوان جعل المنجّزيّة والمعذّريّة[٣].

وهذا الرأي لم يسلم من الإشكالات والانتقادات، فقد وجّهت إليه عدّة اعتراضات من قبل بعض الأعلام[٤].

---

(١) كفاية الأصول: ٣١٩.

(٢) أنظر: نهاية النهاية للغروي الإيرواني، تقريرات بحث الخراساني ١: ٥، ٢: ١٢، تنقيح الأصول للطباطبائي، تقريرات بحث العراقي: ٢٤٧، نهاية الأفكار للبروجردي، تقريرات بحث العراقي ٣: ٧٥، لمحات الأصول للإمام الخميني، تقريرات بحث البروجردي: ٤٧٥، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول لآل الشيخ راضي ٥: ١٧٦، زبدة الأصول للروحاني ٣: ٩٨، وغيرها.

(٣) أنظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول لآل الشيخ راضي ٦: ٣٦٩، أجود التقريرات للخوئي، تقريرات بحث النائيني ٢ :٧٦، محاضرات في أصول الفقه للفياض، تقريرات بحث الخوئي ١: ٣٦، مصباح الأصول للبهسودي، تقريرات بحث الخوئي ٢: ٣٦.

(٤) أنظر: كتاب الاجتهاد والتقليد للغروي، تقريرات بحث الخوئي: ١٢٦، نهاية الدراية للأصفهاني ٢: ١٨٨، أجود التقريرات للخوئي، تقريرات بحث النائيني ٢: ٧٦.

الرابعة: جعل الطريقية

عُرِفَ هذا المبنى في الأوساط العلمية بمبنى الشيخ النائيني، ونسبه إليه أكثر من تكلّم عنه، وقد تبناه كثير من تلامذة الشيخ، وهذا المبنى يعدّ الآن من المباني المعروفة والمشهورة، والتي عليها كثير من العلماء والمحققين.

قال الشيخ النائيني في أجود التقريرات: «الثالثة: أنّه ليس معنى حجّية الطريق مثلاً تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع، ولا تنزيله منزلة القطع حتّى يكون المؤدّى واقعاً تعبّداً، أو يكون الأمارة علماً تعبّداً، بداهة أنّ دليل الحجّيّة لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلاً، وإنّما نظره إلى إعطاء صفة الطريقية والكاشفية للأمارة، وجعل ماليس محرزاً حقيقة محرزاً تشريعاً»[(١)].

قال السيد الخوئي في المحاضرات: «وذلك لأنّ الثبوت التعبّدي - بناء على ما سلكناه - عبارة عن إعطاء الشارع صفة الطريقية والكاشفية لشيء، وجعله علماً للمكلّف شرعاً بعدما لم يكن كذلك»[(٢)].

وقال أيضاً في مصباح الأصول: «ثمّ إنّ الصحيح في باب الأمارات هو القول بأنّ المجعول هو الطريقية والكاشفية، لا القول بأنّ المجعول هو المنجزيّة والمعذّريّة»[(٣)].

---

(١) أجود التقريرات ٢:١٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١ : ٣٦.

(٣) مصباح الأصول ٢ : ٣٧، وانظر: فوائد الأصول للكاظمي، تقريرات بحث النائيني ٣ : ١٧ ، منتهى الأصول للبجنوردي ٢ : ١٩.

وهذا الرأي واجه عدّة إشكالات ومناقشات أيضاً[١].

وقد بيّن الشيخ الفياض هذه النظريات، وذكر نظريّة أخرى تبناها هو، قال في المباحث الأصولية: «وأمّا الكلام في المرحلة الثالثة...، فيقع في مقامات ثلاث: المقام الأول: في بيان حجّية الأمارات...، أمّا الكلام في المقام الأوّل ففيه تفسيران للحجّيّة:

أحدهما: الطريقية والكاشفية للأمارات بدون أن تكون دخيلة في الواقع أصلاً.

وثانيهما: السببية والموضوعية للأمارات التي لها تأثير في الواقع.

وأمّا التفسير الأوّل ففيه أقوال:

القول الأوّل: أنّه لا جعل ولا مجعول في باب الأمارات أصلاً، وإنّما هو إمضاء وتقرير من الشارع لما بنى عليه العقلاء من العمل بإخبار الثقة على أساس ما فيها من النكتة المبررة لذلك البناء، وهو أقربيّتها إلى الواقع من غيرها، وهذا القول هو الصحيح على تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله.

القول الثاني: ما ذهبت إليه مدرسة المحقق النائيني قدس سره من أنّ المجعول في هذا الباب إنّما هو الطريقية والعلم التعبدي، فحالها حال العلم

---

(١) أنظر: البحث في رسالات عشر للقديري: ١٥٢، لمحات الأصول للإمام الخميني، تقريرات بحث البروجردي: ٤٧٥، أنوار الهداية للإمام الخميني ١: ٢٠٤.

الوجداني من هذه الناحية، فإن كانت مطابقة للواقع فقد أدرك الواقع بماله من ملاك، وإلّا فقد فات الواقع عنه كذلك.

القول الثالث: أنّ المجعول في باب الأمارات الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة مطابقتها للواقع، والمخالف في صورة عدم مطابقتها له، وهذا الحكم الظاهري المجعول حكم طريقي لا شأن له غير تنجيز الواقع عند الإصابة، والتعذير عند الخطأ.

القول الرابع: أنّ المجعول في هذا الباب هو المنجّزيّة والمعذّريّة، وقد اختار هذا القول المحقق الخراسانيقدّس سرّه.

... وأمّا التفسير الثاني ففيه أيضاً أقوال:

القول الأوّل: السببية المنسوبة إلى الأشاعرة...

القول الثاني: السببية المنسوبة إلى المعتزلة...

القول الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاريقدّس سرّه من السببية بمعنى المصلحة السلوكية، ونقصد بها كون المصلحة في نفس سلوك الأمارة، وتطبيق العمل عليها»[1].

إنّ تقسيم الشيخ الفياض هذا وإن اختلف عن ترتيبنا إلّا أنّ حقيقة النظريات كما ذكرناها.

---

(١) المباحث الأصولية ٣: ٤٢٧.

وقد أضاف السيد الروحاني في المنتقى نظرية أخرى، وهي جعل نفس الحجّيّة، ونسبها إلى المحقق الأصفهاني[١].

والمستخلص من جميع النظريات المتقدّمة أنّ خبر الواحد هو أحد الطرق التي استخدمها الشارع في إيصال أوامره ونواهيه لعموم المكلّفين، بحيث يمكن للمولى أن يحتج على عبده بتلك الأحكام الواصلة من هذا الطريق، كما ويمكن للعبد أن يعتذر من المولى بهذه الأحكام أيضاً، هذا على أقل تقدير في النظريات المتقدّمة، وأمّا إذا بنينا على مسلك الطريقية -الذي هو المشهور في الأزمان المتأخّرة- وأنّ أمارية خبر الواحد تعني أنّها طريق معتبر إلى الواقع فالأمر أوضح، وكذا الحال على مبنى جعل الحكم المماثل، وعلى مبنى المصلحة السلوكية.

المبحث الثاني:أدلة حجّية خبر الواحد:

أقيمت أدلّة عديدة على حجّية خبر الواحد، ولعلّ هذه المسألة من أكثر المسائل التي أثير الجدل والنقاش حولها، ولكن تسالم الفقهاء واستقرّ رأيهم على حجّية خبر الواحد، وقد استدلّ على ذلك تارة بالآيات القرآنية، وأخرى بالروايات، وثالثة بالعقل، ورابعة بالإجماع.

استدلّ على حجّية خبر الواحد بآيات عديدة، منها:

---

(١) أُنظر: منتقى الأصول ٤: ١٨١.

آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[١].

وجه الاستدلال:

ذُكِرَتْ عدّة وجوه لتقريب الاستدلال بهذه الآية على حجّية خبر الواحد، أهمّها:

الاستدلال بمفهوم الشرط، وبيانه:

أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ للشرط مفهوماً، يعني أنّ الجملة الشرطية كما لمنطوقها حجّية واعتبار كذلك لمفهومها هذه الرتبة، مثاله: إذا قال المولى لعبده: إن جاء زيد فأكرمه، فمنطوق الكلام أنّ إكرام زيد واجب عند مجيئه، ومفهوم الكلام أنّ زيداً إذا لم يأت فإكرامه غير واجب.

وفي هذه الآية كذلك، فإن منطوق الآية: أنّ الفاسق إذا جاء بخبر فيجب التبيّن، أي: لا يصحّ الاعتماد على خبر الواحد الفاسق، بل لابدّ من التبيّن والتحقق في خبره.

ومفهوم هذا الكلام: أنّ خبر الواحد العادل الذي هو يقابل الفاسق، لا يجب التبيّن فيه؛ لأنّ التبيّن واجب لخبر الواحد الفاسق، وإذا لم يجب التبيّن لخبر الواحد العادل فهو يعني حجّيّته، وصحّة الاعتماد عليه.

---

(١) سورة الحجرات: ٦.

فخبر الواحد العادل حجّة.

ومن الآيات: آية النفر، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

وجه الاستدلال:

إنَّ وجوب الحذر من الإنذار واجب مطلقاً، يعني سواء أفاد العلم أم لا، وعدم إفادة العلم هو معنى خبر الواحد، ووجوب الحذر يلازم الحجّيّة، وإلّا إذا لم يكن حجّة، ولم يكن معتبراً، فلا معنى للحذر منه.

وهاتان الآيتان من أهمّ الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد، وقد وقع نقاش كثير حولهما فلم يتمّ دلالتهما على الحجّيّة بعض الأصوليين، لاسيّما المتأخّرين.

وهناك آيات أخرى استدلّ بها على حجّية خبر الواحد، ولكن تسالموا- تقريباً- على عدم دلالتها على حجّية خبر الواحد، منها آية الكتمان، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاعِنُونَ﴾[2].

تقريب الاستدلال بها:

---

(١) سورة التوبة: ١٢٢.

(٢) سورة البقرة: ١٥٩.

إنّ إظهار ما أنزل الله واجب، وكتمه حرام، وهو يلزم القبول من الطرف الآخر، وإلّا لصار وجوب الإظهار لغواً، وبمقتضى الإطلاق يثبت أنّ القبول واجب سواء كان الإظهار يفيد العلم أو لا، فالإظهار الذي يكون بخبر الواحد يجب قبوله، وهو معنى الحجّيّة.

ومن الآيات: آية الذكر أو السؤال، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[١].

تقريب الاستدلال:

إنّ السؤال في هذه الآية واجب، فهو يعني وجوب قبول الجواب والخبر، ووجوب القبول مطلق، فيشمل حتّى حالة عدم حصول العلم من الجواب، وهو مفاد حجّية خبر الواحد.

وغيرها من الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد، لم نذكرها لما تقدّم ذكره من التسالم على عدم تماميتها على الحجّيّة.

قال النائيني في أجود التقريرات- بعد أن ذكر آية النبأ وآية النفر-: «وأمّا بقيّة الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد- كآية الكتمان والسؤال والإيمان- فعدم دلالتها على حجّية الخبر في غاية الوضوح، فلا حاجة إلى التعرّض لها أصلاً»[٢].

---

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) أجود التقريرات ٣: ١٩٦.

الدليل الروائي على حجّية خبر الواحد:

هناك أخبار عديدة استدلّ بها على حجّية خبر الواحد، قسّمها علماء الأصول إلى طوائف:

الطائفة الأولى: تصديق الإمام لبعض الروايات التي عرضت عليه، وصدّق رواتها، وهم آحاد.

الطائفة الثانية: إطلاق الروايات التي دلّت على لزوم الأخذ بما ورد عنهم، والتسليم والانقياد له.

الطائفة الثالثة: ما ورد من الحثّ على نقل الحديث وحفظه.

الطائفة الرابعة: ما ورد في إرجاع الأئمّة عليهم السلام الناس لبعض الأشخاص المعيّنين.

الطائفة الخامسة، ما ورد في الثناء على المحدّثين والرواة.

وهناك طوائف عديدة أحصاها السيد البروجردي في جامع أحاديث الشيعة، وأوصلها إلى (١٥) طائفة(١).

ومن الواضح فإنّ الاستدلال بهذه الأخبار على حجّية خبر الواحد غير

---

(١) اُنظر: جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٤. وقد ذكر الشيخ الأنصاري أربع طوائف للروايات، وتبعه على ذلك الشيخ النائيني والسيد الخوئي، اُنظر: فرائد الأصول ١: ٢٩٧، أجود التقريرات ٣: ١٩٧، مصباح الأصول ٢: ١٩١.

صحيح، إلّا إذا ثبت منها التواتر؛ لأنّ مع عدم ثبوت التواتر فستبقى أخبار آحاد، والكلام الآن في حجّية أخبار الآحاد، ولا يمكن أن تثبت حجّية نفسها، إذن لابدّ أن يثبت التواتر من هذه الأخبار حتّى يصحّ الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد.

ينقسم التواتر إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: التواتر اللفظي، وهو أن ينقل جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لفظاً واحداً بعينه كخبر (من كنت مولاه فعلي مولاه).

الثاني: التواتر المعنوي، وهو أن ينقل جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب معنىً واحداً بألفاظ متعدّدة، كما نقلت لنا أخبار الإمام علي عليه السلام في الحروب الدالّة على شجاعته.

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو ورود مجموعة من الروايات المختلفة التي يقطع بصدور بعضها عن أحد المعصومين عليهم السلام.

وقد وقع الاختلاف في ثبوت القسم الثالث، وهو التواتر الإجمالي، حيث ذهب الشيخ النائيني إلى عدم وجود التواتر الإجمالي أصلاً، أي: لا يوجد من أقسام التواتر إلّا القسم الأوّل والثاني، ولا معنى للتواتر الإجمالي، قال في أجود التقريرات -بعد أن بيّن التواتر الإجمالي -: «ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثرة ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكل

متّفقاً على نقله، فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلّا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلّ واحد منها في حدِّ نفسه، وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحقّ هو انحصار التواتر في القسمين الأوّلين لا غير»[١].

وقد أشكل السيد الخوئي – بعد أن ذكر كلام الشيخ النائيني المتقدّم –: «وفيه: أنّ احتمال الكذب في كلّ خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي؛ لأنّ احتمال الصدق والكذب في كلّ خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بصدور بعضها، وإلّا لكان مانعاً من التواتر المعنوي واللفظي أيضاً ؛ إذ كلّ خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب»[٢].

ولكن الظاهر أنّ الحقّ مع الشيخ النائيني، وذلك لعدّة أمور:

الأمر الأوّل: أنّ هذه الطوائف إن كان بينها جامع مشترك هو الذي أدّى بالعلماء إلى جمعها تحت طوائف معيّنة في موضوع واحد وتحت عنوان: (طوائف الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد) مثلاً، فهذا الجامع المشترك هو المعنى الذي اشتركت فيه هذه الطوائف، وهو الاشتراك المعنوي.

وإن لم يكن هناك معنى مشترك بين هذه الطوائف فأوّلاً: لماذا جمعها علماء الأصول تحت بحث واحد، وتحت عنوان واحد، وأطلق عليها اسم

---

(١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٩٣.

الطوائف الدالّة على حجّية خبر الواحد؟

وثانياً: إذا لم يكن هناك معنى مشترك بينها فلماذا لم يدرج علماء الأصول روايات الصلاة والصيام في ضمنها مثلاً؟

وبعبارة أخرى: ما هو العامل الذي أدّى إلى جمع هذه الروايات بالخصوص، وما هو العامل الذي أخرج غير هذه الروايات من هذا البحث؟

فإن كان هناك عامل مشترك فهو الاشتراك المعنوي، أي: التواتر المعنوي، وإن لم يكن فجمعها عبث بلا مبرّر.

الأمر الثاني: أنّ الإشكال الذي أشكل به السيد الخوئي على الشيخ النائيني غير وارد؛ وذلك لأنّ في التواتر اللفظي والمعنوي نرفع اليد عن احتمال ضعف كلّ واحد من الأخبار؛ لأنّ الجميع يصبّ في مصبّ واحد، ويقوّي بعضها بعضاً، أمّا في مثل التواتر الإجمالي المُدّعى، فلا توجد نقطة تصبّ فيها الأخبار بحيث يقوّي بعضها الآخر، فإذا جئنا إلى الحديث الأوّل نجده لا يدعم الحديث الثاني أصلاً، وكذا الثاني بالنسبة للثالث وهكذا، فكيف نخرج بنتيجة واحدة معيّنة، ونقول: إنّ الأخبار دلّت عليها؟!

الأمر الثالث: وهو تعقيب على الأمر الثاني، لعلّ قائلاً يقول: إنّ هذه الأخبار تشترك بأصل الصدور، أي: نقطع بصدور واحدة منها لا على التعيين.

نقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا المعنى الذي دلّت عليه هذه الروايات وهو أصل صدور

واحد، إمّا دلّت عليه بالمطابقة أو بالتضمّن أو بالالتزام، وهذه الثلاثة كلّها من مختصّات الدلالة المعنوية، كما هو رأي السيد الخوئي وغيره[1].

وثانياً: معنى أصل صدور واحد هو المعنى المشترك فيما بين الروايات، وهو معنى التواتر المعنوي أي: تواتر معنى صدور واحدة من الروايات جزماً.

وثالثاً: مع كون صدور رواية واحدة لا على التعيين تواتر معنوي، فهو لا يفيدنا في المقام أصلاً؛ وذلك لأنّه تدخل فيه جميع روايات الفقه؛ لأنّها مشتركة في هذا المعنى، فلعلّ الرواية الصادرة مرتبطة بأبواب الفقه، ولا علاقة لها بموضوعنا هذا، لا من قريب ولا من بعيد.

وهذا بحث واسع ليس المحل محلّه أو التوسّع فيه، ذكرنا ما تقدّم استطراداً وبمقدار ما يرتبط ببحثنا، أو أكثر بقليل.

ذهب الشيخ النائيني إلى أنّ بعض هذه الطوائف متواتر معناً على حجّية خبر الثقة، قال في أجود التقريرات: «ولا يخفى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة...، بل يمكن أن يقال: إنّ خصوص الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الثقة متواتر،

---

(١) مصباح الأصول ٢ :١٩٢.

مضافاً إلى احتفاف بعضها بالقرينة القطعيّة من جهة اعتماد الأصحاب عليها، فيكون جواز العمل به مقطوعاً لا محالة»[١].

ولكن خالف هذا الرأي السيد الخوئي، ولم يثبت من أقسام التواتر إلّا التواتر الإجمالي، قال في مصباح الأصول: «فتحصّل أنّ التواتر الإجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للإنكار»[٢].

ولم يثبت السيد الشهيد الصدر التواتر أصلاً، قال- بعد أن عرض طوائف الروايات -: «وهكذا يتّضح أنّ هذه الطوائف لا دلالة في شيء منها على المطلوب، وبعد إفرازها لا تبقى لدينا أكثر من خمس عشرة رواية مّما قد تتمّ دلالتها على الحجّيّة، وهو عدد لا يبلغ حدّ التواتر»[٣].

نعم، ذكر السيد الشهيد بعض القرائن التي قد توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض الروايات بخصوصها.

وكيف كان فحتّى بناءً على وجود أصل التواتر الإجمالي، أي: ثبوت الكبرى، مع فرض تحققه في هذه الحالة أيضاً، أي: ثبوت الصغرى، لا تثبت حجّية خبر الثقة، بل تثبت حجّية خبر الثقة الإمامي العادل؛ وذلك لأنّ الاستدلال بالتواتر الإجمالي، يعني صدور واحدة من الروايات التي ضمن

---

(١) أجود التقريرات ٣:١٩٩.

(٢) مصباح الأصول ٢:١٩٣.

(٣) بحوث في علم الأصول ٤:٣٨٩.

هذه الطوائف، وبما أنّ هذه الرواية غير معروفة فلابدّ أن نأخذ بجميع خصوصيات الروايات وشرائطها التي جعلتها للأخذ بخبر الواحد.

نعم، هناك طريق فنّي يمكن سلوكه للوصول لحجّيّة خبر الواحد الثقة، وهو: أن تثبت حجّية خبر الواحد الثقة العدل الإمامي من خلال التواتر الإجمالي، ثمّ إن وجد خبر واحد جميع رواته فيهم هذه الصفة، ومضمونه الأخذ بخبر الواحد، فهذا الخبر يكون حجّة لأجل التواتر الإجمالي، وهو بنفسه يكون حجّة للأخذ بخبر الثقة.

وقد وقع اختلاف بين الأصوليين في:

أوّلاً: في ما هو القدر المتيقّن من الطوائف المتقدّمة؟

وثانياً: أنّه هل يوجد خبر في جميع رواته هذه الخصوصيات[1]؟

قُرّر الدليل العقلي بوجوه:

منها: أنّه يوجد علم إجمالي بصدور كثير من الأخبار عن المعصوم عليه السلام، ولا يوجد احتمال أنّ جميعها موضوعة، وبما أنّه جهد

(١) وللتفصيل اُنظر: كفاية الأصول للخراساني: ٣٤٦، أجود التقريرات للخوئي، تقريرات بحث النائيني ٣: ١٩٩، بحوث في علم الأصول للهاشمي، تقريرات بحث الصدر ٤: ٣٨٤، مصباح الأصول للبهسودي، تقريرات بحث الخوئي ٢: ١٩٣، وغيرها.

العلماء أنفسهم في جمع هذه الأخبار وتهذيبها، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ والعمل بالروايات والأخبار التي جمعت في الكتب المعتبرة التي رواتها ثقات.

وبقيّة الأوجه العقلية أيضاً تعتمد على كبرى منجّزية العلم الإجمالي، وهو أنّ لنا علماً إجمالياً بصدور بعض هذه الأخبار، والاحتياط يقتضي- بحكم العقل -العمل بأخبار الثقات الموجودة.

وقد وقع البحث بين الأعلام في أمرين:

الأمر الأوّل: في تمامية هذا الدليل، حيث ذهب الشيخ الأنصاري[(١)] والسيد الشهيد الصدر[(٢)] إلى عدم تماميّته، بينما ذهب الشيخ الآخوند الخراساني[(٣)]، والسيد الخوئي[(٤)] إلى تماميّته.

الأمر الثاني: بناءً على تمامية هذا الدليل فهل النتائج المترتّبة عليه نفسها النتائج المترتّبة على ثبوت الحجّيّة؟

فمن الواضح أنّ نتيجة هذا الدليل هو ثبوت الاحتياط لا الحجّيّة، ومع ثبوت الاحتياط هل تترتّب آثار الحجّيّة من تقديم الأمارات على الأصول مثلاً؟

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٩٧.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤:٤٢١.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٠.

(٤) مصباح الأصول ٢: ٢٠٦.

وقعت أبحاث عديدة في هذا المجال، راجعها في محلّها[١].

وقد قرّر دليل الإجماع بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع المنقول عن الشيخ الطوسي.

الوجه الثاني: الإجماع القولي من العلماء على حجّية خبر الواحد، عدا السيد المرتضى وابن إدريس وابن زهرة، وخلافهم لا يضر؛ لأنّهم معلوموالنسب.

الوجه الثالث: الإجماع القولي من قبل جميع العلماء حتّى السيد المرتضى ومن تبعه بدعوى أنّهم لم يقبلوا حجّية خبر الثقة لانفتاح باب العلم عندهم، أمّا مع الانسداد كما هو الآن، فهم سوف يقبلوا حجّية خبر الثقة.

الوجه الرابع: الإجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالأخبار الموجودة.

الوجه الخامس: الإجماع العملي من قبل المتشرّعة من زمن الصحابة

---

(١) اُنظر: فرائد الأصول للشيخ الأنصاري ١: ٢٩٧، كفاية الأصول للخراساني: ٣٤٩، أجود التقريرات للخوئي، تقريرات بحث النائيني ٣: ٢٠٣، بحوث في علم الأصول للهاشمي، تقريرات بحث الصدر ٤: ٤٠٩، مصباح الأصول للبهسودي، تقريرات بحث الخوئي ٢: ٢٠٣، معارج الأصول للمحقق الحلي: ٢٠٣، معالم الأصول للشيخ حسن: ٢٦٢، أصول الفقه للمظفر ٢: ٦٩ وغيرها.

إلى زماننا هذا، فيكون كاشفاً عن رضا المعصومعليه السلام، وهو الإمضاء[1]، وهذا الوجه هو دليل السيرة الآتي.

وقد ذكرت إشكالات عديدة على الوجوه الأربعة الأولى، ولم يتمّم العلماء دلالتها على حجّية خبر الواحد.

نعم، أتمّ دليل على حجّية خبر الواحد هو دليل السيرة، وهو تارة يقرّب بالسيرة المتشرّعية، وأخرى بالسيرة العقلائية.

السيرة العقلائية على حجّية خبر الواحد:

والدليل يعتمد على مقدّمتين:

الأولى: قد استقرّ بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد الثقة، وجرت سيرتهم على ذلك.

الثانية: أنّ الشارع لم يردع عنها؛ إذ لو لم يقبل بها لردع عنها، ولو ردع لوصل إلينا الردع، وبما أنّه لم يصل فهو لم يردع عنها، فهو راض بها.

السيرة المتشرّعية على حجّية خبر الواحد:

وهو نفس التقريب المتقدّم إلّا أنّه بدل جريان سيرة العقلاء نقول:

---

(١) اُنظر: مصباح الأصول للبهسودي، تقريرات بحث الخوئي ٢: ١٩٥.

جريان سيرة المتشرّعة من أصحاب المعصومين عليهم السلام.

وقد ارتضى السيد الخوئي دليل السيرة العقلائية على حجّية خبر الواحد، قال في مصباح الأصول: «وممّا استدلّ به على حجّية الخبر الإجماع، وتقريره من وجوه...، الوجه الخامس: الإجماع العملي من جميع المتشرّعة من زمن الصحابة إلى زماننا هذا على ذلك، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام.

ثمّ قال: وأمّا الوجه الخامس ففيه: أنّ عمل المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين بخبر الثقة وإن كان غير قابل للإنكار...، إلّا أنّه لا يكشف عن كون الخبر حجّة تعبّدية؛ لأنّ عمل المتشرّعة بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرّعة، بل بما هم عقلاء، فإنّ سيرة العقلاء قد استقرّت على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، ولم يردع عنها الشارع، فإنّه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل إلينا، كما وصل منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العامل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس إلى خمسمائة رواية تقريباً، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة، فنستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العمدة في دليل حجّية الخبر هي السيرة العقلائية الممضاة عند الشارع، ولا يرد عليه شيء من الإشكال»[1].

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٩٤.

وقد ارتضى السيد الشهيد الصدر كلا السيرتين في الدلالة على حجّية خبر الواحد الثقة، قال في البحوث: «وقد ذكر الشيخ الأعظم قدس سره في الرسائل وجوهاً عديدة لتقريب الإجماع، أوجهها تقريبه بالسيرة، فنقتصر عليها في المقام، وهي تارة تقرّب كسيرة متشرّعية، وعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام، وأخرى كسيرة العقلاء وعملهم.

فهنا تقريبان تقدّم نظيرهما في بحث حجّية الظواهر، وبيان منهجة الاستدلال بكلٍّ منهما، ولذلك نوجز في المقام تلك النكات ضمن تطبيقه على خبر الثقة»[1]، إلى آخر ما يذكره من تقرير السيرتين.

وقع الكلام في مقدار دائرة الحجّيّة، أي: أنّه ليس كلّ خبر واحد حجّة، بل هناك شروط أخرى لابدّ أن تتوفّر في خبر الواحد حتّى يكون كذلك، وهذه الشروط تختلف حسب الأدلّة الدالّة على حجّية خبر الواحد، وبما أنّ أهمّ دليل على ذلك هو دليل السيرة، وهي منعقدة على خبر الواحد الثقة فالحجّيّة تثبت لخبر الواحد الثقة على أقل تقدير، قال السيد الخوئي: «فتحصّل مّما ذكرناه في المقام أنّ العمدة في حجّية الخبر هي السيرة، ولا يرد على الاستدلال بها شيء من الإشكالات، ولا يخفى أنّ مقتضى السيرة

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٩٥.

حجّية الصحيحة والحسنة والموثوقة، فإنّها قائمة على العمل بهذه الأقسام الثلاثة»[1].

والنتيجة من جميع ما تقدّم: هو أنّ هناك مجموعة من الأدلة على حجّية خبر الواحد الثقة، وإن اختلف العلماء في نوع وكم تلك الأدلة، فبعض تمسّك بدليل قرآني وروائي وسيرة عقلائية ومتشرعية وعقل وإجماع، وبعض تمسّك بدليل قرآني وسيرة، وثالث تمسّك بدليل روائي وسيرة، وهكذا نجد أنّ الدليل المشترك بين الجميع هو دليل السيرة الممضاة، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ السيرة هي الدليل الوحيد على حجّية خبر الواحد الثقة، كما يتوهّمه البعض.

سنتطرق في هذا البحث إلى ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: معنى المهم وغير المهم، والمائز بينهما

إنّ البحث عن المهم وغير المهم يكون على مستويين:

المستوى الأوّل: البحث في ضمن حدود الدين والشريعة المقدّسة

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٠٠.

وهذا أيضاً تارة يكون في ضمن العقائد، وأخرى في ضمن الأحكام:

العقائد: فإنّ العقائد الدينية تصنّف إلى عقائد أصلية وأساسية وإلى عقائد فرعية، ومن الواضح فإنّ العقيدة الأصلية أهم من الفرعية.

ويكون المائز بينهما بعدّة أمور: فتارة يكون من خلال الدليل ونوعيته، وأخرى من خلال أساسية تلك العقيدة لكثير من العقائد الأخرى، من قبيل: عقيدة التوحيد فهي أصل للكثير من العقائد، أو مثل عقيدة العدل، أو مثل عقيدة النبوة وهكذا، ومن الواضح فإنّ عقيدة التوحيد أهم من مثل العقائد الجزئية في يوم القيامة، وهذا لا يعني أنّ تلك العقائد غير مهمّة كما يوهمه العنوان، وإنّما المقصود أنّ بعضها أهم من بعض، فالأصح هنا أن يكون التقسيم بين الأهم والمهم.

الأحكام: وكذا الحال في الشريعة والأحكام فإنّها تقسّم إلى خمسة أقسام، ومن الواضح فإنّ الواجب أهم من المستحب، والمستحب أهم من المباح، وكذا الأمر في جهة الحرمة والكراهة.

فإن قلت: إنّ هناك بحثاً مفاده أنّ بعض المستحبات أهم ملاكاً من الواجبات، كما في زيارة الإمام الحسين عليه السلام والحج -إن لم نقل بوجوب الزيارة- وعليه لا يكون الواجب أهم ملاكاً من المستحب دائماً.

أقول: لو كان الأمر كما ذكر -وهو غير بعيد- فغايته الأهمية على نحو المقتضي لا على نحو المجموع، فلربما يكون ملاك المستحب أهم من

ملاك الواجب إلّا أنّ هناك مانعاً يمنع من تقنين وجوب هذا الملاك، وعليه يكون الأمر الواجب هو الأهم من جهة العمل والجري على طبقه وإن كان ذلك المستحب أهم ملاكاً في نفسه.

ويمكن تصوّر المهم والأهم في كلّ نوع من الأحكام الخمسة؛ لأنّها على مراتب أيضاً وبعضها متفرّع على بعض، فمن الواضح أنّ وجوب الصلاة أهم من وجوب الجهر بالقراءة في أوليين المغرب والعشاء، كما أنّ حرمة قتل النفس المؤمنة أهم من حرمة سرقة مال يسير، كما أنّ استحباب زيارة الأئمة عليهم السلام أهم من استحباب شرب الماء عن جلوس ليلاً، وهكذا الحال في كثير من الأحكام.

ثمّ هل أنّ النسبة بين تلك الأحكام هي الأهم والمهم دائماً أو أنّها يمكن أن تكون بين المهم وغير المهم؟

والجواب: إن كانت الأحكام بين الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة فهي دائماً بين الأهم والمهم؛ لأنّ أحكام الله تعالى كلّها مهمّة، وهذا واضح.

وأمّا الإباحة فهي إن كانت اقتضائية فيمكن أن يقال فيها ماتقدّم؛ لأنّه سوف تكون من أحكام الله تعالى، وإن قلنا: إنّها ليست كذلك فأمكن القول: إنّها غير مهمّة في بعض الموارد، ولا نقول دائماً؛ لأنّه ربما تكون المهمّية أو حتّى الأهمية في إطلاق العنان للمكلّفين.

ثمّ إنّ المائز بين المهم والأهم أو بين المهم وغيره، تارة يكون من خلال كثرة الثواب، أو من خلال شدّة العقاب، أو من خلال نص الدليل الشرعي، أو من خلال الارتكاز المتشرّعي، أو من خلال محورية ذلك الحكم، وهكذا.

المستوى الثاني: البحث على ضوء إدراكات العقلاء

إنّ اهتمامات ومهمّات العقلاء يمكن تنويعها إلى نوعين:

النوع الأوّل: الاهتمامات والمهمّات المتفاوتة والمتغيرة، وهي تتفاوت طولاً وعرضاً

أمّا عرضاً: فلربما يكون أمر ما مهمّاً جدّاً عند بعضهم ولا يكون كذلك عند غيرهم، وإن كانوا يعيشون في زمن واحد وفي أماكن متقاربة نوعاً ما، وهذا يخضع لعدّة عوامل لها التأثير الكبير على اهتمامات العقلاء وتحديد الأوليات عندهم، ومن تلك العوامل: العامل الديني فإنّه يفصل العاقل المتدين عن غيره بأمور كثيرة، حتّى أنّ بعضها يصل إلى طرفي نقيض على مستوى الرؤية الكونية وعلى مستوى الأيدلوجيات والأفعال، فإنّه ربما تصل الحالة بالعاقل المتدين إلى أن يضحّي بنفسه وبكلّ ما يملك من أجل العقيدة بينما يرى العاقل غير المتدين هذا الفعل سفاهة وجهلاً.

ومن العوامل أيضاً عامل البيئة والموروث الثقافي الذي يحمله كلّ فرد في داخل مجتمع معيّن، حيث إنّ هذه الحالة تؤثّر كثيراً على اهتمامات

كلّ شخص وتميّزها عن اهتمامات آخر لا يعيش في تلك الأجواء وليس له تلك الموروثات، من قبيل اهتمام شخص في مجتمع ما بطريقة لبسه ومأكله وطريقة تعامله مع ضيفه يختلف عن شخص آخر يعيش في مجتمع آخر.

إلى غير ذلك من العوامل التي تتشكّل بتبعها الأعراف والعادات والتقاليد.

وأمّا طولاً: فإنّه نجد أنّ بعض الاهتمامات كانت عند قوم ما تجري بطريقة معيّنة، إلّا أنّها تغيّرت بمرور الزمن عندهم أو عند أبنائهم وأحفادهم، لمثل العوامل المتقدّمة وغيرها، وليس المحلُّ محلَّ بحث تلك العوامل.

النوع الثاني: الاهتمامات الثابتة

وهي تلك الاهتمامات التي ثبت عليها العقلاء بما هم عقلاء مهما اختلفت الأمكنة والأزمنة والثقافات والديانات، فإنّ هناك بعض القضايا وجدنا أنّها محلّ اهتمام العقلاء على اختلافهم وتنوّعهم، من قبيل: حسن العدل وقبح الظلم، فكلّ عدل أينما كان وكيفما كان فإنّ العقلاء يحسّنونه، وكلّ ظلم أينما كان وكيفما كان فإنّ العقلاء يقبّحونه، والأدلة على ذلك عديدة، ويكفيها الوجدان تقدّماً.

إنّ التقسيم في أهمية الأحكام والموضوعات ليس تقسيماً ثنائياً -كما قد يوهمه البعض بأن تقسّم الأمور إلى مهم وغير مهم وإنّما المسألة لها أقسام كثيرة؛ لأنّ الأهمية من الأمور النسبية؛ لأنّه ربما يكون أمر مهمّاً

بالنسبة لما فوقه وأهم بالنسبة إلى ما تحته، وهذا أمر موجود في الأمور الدينية والأمور العقلائية، ومثاله في الدين والشريعة: أن يكذب الإنسان لحفظ النفس المؤمنة، فإنّ ترك الكذب وإن كان مهمّاً إلّا أنّ حفظ النفس المؤمنة أهم، ثمّ إنّه لو خيّر بين الكذب لحفظ النفس المؤمنة أو الكذب لحفظ نفس النبي، فإنّ الثاني هو الأهم، فيكون الكذب لحفظ النفس المؤمنة أهم بالنسبة إلى ترك الكذب، ويكون مهمّاً بالنسبة إلى حفظ نفس النبي.

ومثاله عند العقلاء: أن يخيّر إنسان بين هلاك واحد أو هلاك عشرة، فمن الواضح فإنّ هلاك العشرة أهم من الواحد، ثمّ يخيّر بين هلاك هؤلاء العشرة وبين هلاك مئة، فمن الواضح هلاك المئة أهم.

وكذا نرى أنّ موضوع المهم والأهم من الأمور النسبية عند الشرع وعند العقلاء.

النقطة الثانية: الحاكم في تحديد المهم

إنّ الحاكم في الأمور الدينية والشرعية هو الله تعالى، لأنّه صاحب الشرع وهو العالم بالملاكات وخفايا الأمور، فإنّ غيره لا يمكنه ذلك أصلاً؛ لأنّه لا اطّلاع له على تلك الأمور، فالحاكم الوحيد في تحديد الأهم والمهم هو الحقّ تعالى، فهو الذي يحدد الأولويات، وهو الذي يعيّن النسب بين الموضوعات، فلربما أمر بحفظ النفس ولربما أمر ببذل النفس، ولربما أمر بالقتال ولربما أمر بالصلح، فكلّ شيء مرتبط بإرادته ومشيئته جلّ وعلا، وحتّى ما أوكله من الموضوعات إلى العرف فإنّه بأمره تعالى وغير خارج

عن سلطانه التشريعي وتحديده للأهم والمهم.

وأمّا الحاكم في قضايا العقلاء فهو العقل، وليس المقصود العقل الفلسفي البرهاني الدقيق، وإنّما هو العقل العقلائي، هذا طبعاً في الاهتمامات الثابتة، وأمّا غيرها فإنّ الحاكم عوامل كثيرة ومتعددة كما تقدّمت الإشارة إليها.

النقطة الثالثة: الميزان في تحديد الأهم والمهم

من الواضح أنّ الميزان في الأمور الشرعية بيد الشارع الأقدس، ولا يحقّ لأحد التدخّل في ذلك، فلربما يرى العبد أنّ المصلحة على خلاف الحكم الإلهي إلّا أنّه لا يحقّ له المخالفة والتغيير ما دام أنّ لله تعالى حكماً واضحاً في تلك الواقعة، وذلك يعود لخفاء المصالح والمفاسد الواقعية التي تعتمد عليها الأحكام الشرعية.

وأمّا الأمور العقلائية: فإنّ ما كان متغيّراً منها فإنّ الميزان فيها عدّة أمور تبعاً لعوامل التغيّر المتقدّمة، وأمّا ما كان ثابتاً منها فميزانه العقل والفطرة، بدون تعقيد وتشويش.

شبهة وإشكالية البحث: خبر الواحد ليس حجّة في الأمور المهمّة

يعتقد أصحاب هذه الشبهة أنّ خبر الواحد لا يكون حجّة في الأمور المهمّة، أي: لا يمكن الاعتماد على خبر الواحد في تحديد حكم الأمور

المهمّة، من قبيل: أنّه لا يمكن الاعتماد على خبر يثبت وجوب قتل المرتد أو سابّ النبيﷺ؛ لأنّ هذا الحكم جاء من طريق الخبر الواحد، وبما أنّ هذا الموضوع يرتبط بالأمور المهمّة؛ لأنّه فيه قتل ودماء فخبر الواحد ليس حجّة هنا، ولا يمكن الاعتماد عليه.

استدلّ أصحاب هذا الرأي على مدّعاهم بما يلي: أنّ الدليل التام والوحيد على حجّية خبر الواحد هو السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فلابدّ من الرجوع إلى تلك السيرة لمعرفة أنّ العقلاء في أيّ الموارد يجرون هذه السيرة، لأنّه لا يجوز التعدّي عن الموارد التي يجري فيها العقلاء تلك السيرة، فالإمضاء لتلك السيرة من قبل الشارع يكون بالمقدار الذي يرتضيه العقلاء، وإذا رجعنا إلى الموارد التي يجري فيها العقلاء تلك السيرة نجدهم أنّهم يجرونها في الأمور غير المهمّة، ولا يجرونها في الأمور المهمّة؛ لأنّ خبر الواحد الثقة في مثل هذه الأمور لا يورث الاطمئنان، وبما أنّ حكم قتل المرتد وسابّ النبيﷺ من الأمور المهمّة إذن فلا تجري السيرة فيهما، والنتيجة سقوط حجّية خبر الثقة في هذه الموارد من الأساس، لعدم جريان السيرة العقلائية في مثل هذه الأمور أصلاً، وإذا سقطت السيرة في هذه الأمور لا يبقى أيّ دليل على شمول حجّية خبر الواحد للأمور المهمّة.

جواب الشبهة:

بعد أن تقدّم الكلام عن معنى حجّية خبر الواحد، وعن أدلة تلك الحجّية، وعن الأمور المهمّة وغير المهمّة عند الشارع وعند العقلاء، مع بيان الشبهة المطروحة في المقام، يصل الكلام إلى النقطة المهمّة من هذا البحث والتي من أجلها عقدنا هذه الدراسة، وهي شمول حجّية خبر الواحد الثقة للأمور المهمّة وغير المهمّة.

ربما يقال: إنّ الأمور غير المهمّة لا يستحقّ البحث عنها أصلاً، وإنّما الكلام عن الأمور المهمّة، وهذا المقدار من حجّية خبر الواحد هو القدر المتيقّن، وعليه لا فائدة من هذا البحث بل العنونة بهذا الشكل عنونة خاطئة، فحتّى الشبهة المطروحة لا موضوعية لها أصلاً.

وفي مقام البيان عن هذا الاستفهام نقول: إنّ هذا الاستفهام يمكن أن يرقى لأن يكون إشكالاً، فالحقّ كما قيل، ولكن عنونّا هذا المبحث بهذا الشكل بناء على الشبهة المتقدّمة من أنّ حجّية خبر الواحد لا تشمل الأمور المهمّة، فحقّ العنوان أن يكون كالآتي: شمول حجّية خبر الواحد للأمور الخطيرة وغير الخطيرة، والخطيرة هي الأمور الشديدة الأهمية، أي: أنّها

على درجة عالية من الأهمية سواء عند الشارع أو عند العقلاء، وهذا أيضاً يدخل ضمن النسبية التي تقدّم الكلام عنها في الأهم والمهم.

إنّ المدّعى أنّ حجّية خبر الواحد تشمل الأمور المهمّة والخطيرة، كما تشمل الأمور الأقل أهمية والأمور غير الخطيرة، فإنّ حجّية خبر الواحد يمكن الاعتماد عليها في الأمور الجزئية مثل شكّيات الصلاة، أو تحديد صيغة معيّنة لعقد البيع مثلاً، أو تحديد الوظيفة عند الشك في الركعات وأمثال هذه الأحكام، كما وأنّها معتبرة حتّى في مثل الدماء والأعراض، فإنّه يمكن أن يثبت حكم قتل المرتد وسابّ النبيّ صلى الله عليه وآله مثلاً بالخبر الواحد الثقة.

هناك أدلة عديدة تثبت شمول حجّية خبر الواحد الثقة للأمور المهمّة والخطيرة:

الدليل الأوّل: ما تقدّم من معنى الحجّية للخبر الواحد الثقة على جميع المباني في تفسير معنى الحجّية، سواء كانت بمعنى الطريقية أو الحكم المماثل أو التزاحم الحفظي أو غيرها، فهي تعني أنّ حقيقة الأمارة والتي تستنتج من دليل حجّية خبر الواحد تشمل الأمور المهمّة والخطيرة وغيرها.

فإنّ قلت: إنّ هذا مصادرة على المطلوب؛ لأنّ الكلام عن أصل ثبوت الحجّية للأمور الخطيرة والمهمّة، والبحث عن معاني الحجّية يكون بعد ثبوتها، فكيف تثبتونها من خلال معاني وحقيقة الحجّية؟

نعم، لو ثبتت الحجّية للأمور المهمّة والخطيرة فهي تثبت بجميع معاني الحجّية المتقدّمة.

قلت: إنّ ثبوت أصل الحجّية للخبر الواحد الثقة مما لا إشكال فيه، فهو محلّ اتّفاق خصوصاً عند متأخّري العلماء، والمقصود من هذا الدليل هو إثبات أنّ معاني الحجّية المتقدّمة لا تمنع من شمول الأمور الخطيرة والمهمّة، وحينئذ فلا فرق بين الأمور الخطيرة وغيرها من هذه الجهة.

الدليل الثاني: أنّ الأدلة التي أقيمت على حجّية خبر الواحد كانت على أنواع كما تقدّم، فإنّ منها ماهو آية قرآنية، ومنها ما هو رواية، ومنها ما هو معتمد على السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية، ومنها الإجماع، ومنها العقل، فما كان منها معتمداً على دليل لفظي فإنّه يمكن حينئذ التمسّك بإطلاق ذلك الدليل وشموله للأمور المهمّة وغير المهمّة، فإنّ الإطلاق حجّة.

فإن قلت: إنّ هذا الجواب يفيد على رأي من يرى أنّ بعض الأدلة اللفظية تامّة الدلالة على حجّية خبر الواحد، لا على جميع المباني.

قلت: هذا يكفي لإبطال شبهة المستشكل ولو على نحو القضية

الجزئية، حتّى يتبيّن مقدار الشبهة المثارة حول الموضوع.

يعود المستشكل ويشكل على هذا الجواب بإشكال واهٍ جدّاً، حاصله:

حتّى لو تمّ بعض الأدلة اللفظية على حجّية خبر الواحد فهي ليست بحجّة من هذه الجهة، أي: من جهة شمولها للأمور المهمّة وغير المهمّة؛ وذلك لأنّ هذا الشمول فرع الإطلاق، والإطلاق فرع أن يكون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة، والأمر ليس كذلك؛ لأنّ المتكلّم في مقام البيان من جهة أصل الحجّية لا أنّه في مقام بيان موارد الحجّية.

والنتيجة: حتّى لو تمّت تلك الأدلة اللفظية فهي لا تدلّ على حجّية خبر الواحد في الأمور المهمّة.

الجواب:

إنّ الإشكال المتقدّم من الغرابة بمكان؛ فإنّه يجاب عليه:

أوّلاً: أنّه لو تمّت الأدلة اللفظية على حجّية خبر الواحد فإنّ القدر المتيقّن منها هو الإطلاق من هذه الجهة؛ وذلك لأنّ الدليل أساساً أقيم وجيئ به لبيان الأماكن التي يصح التمسّك بها بخبر الواحد، فإذا أطلق الدليل ذلك فهذا معناه أنّ المتكلّم يريد جميع الموارد.

وبعبارة أخرى: أنّ هدف المتكلّم من آية النفر أو النبأ أو ما شابههما –

بناء على تمامية الدلالة على المطلوب، كما هو المفترض - هو بيان لحجّية خبر الواحد، وأنّه يصح الاعتماد عليه في الأحكام الشرعية، وتحديد الموضوعات والطرق التي يرتضيها الشارع، فالمتكلّم في صميم البيان وإلّا لما كان هناك معنى لبيان حجّية طريق معيّن من دون بيان موارده.

وثانياً: لو تمّت الأدلة اللفظية الشرعية على الحجّية، فإنّ تحديد المهم وغير المهم بيد الشارع حينئذ، وبما أنّ هذا أمر خارج عن تشخيص العقلاء فالمرجع الوحيد فيه هو الشارع، فإن جاء دليل على موضوع معيّن فهو فيه حجّة وهو يدلّ على أهميته، وإلّا لكان على الشارع أن يبيّن، فإذا لم يبيّن لكان نقضاً للغرض، تعالى الشارع عنه علواً كبيراً، فلا يحقّ لأيّ عاقل أنّ يدّعي أنّ هذا الموضوع الشرعي مهم أو غير مهم إلّا ببيان الشارع نفسه.

فإن قلت: إنّ الشارع نفسه قد اهتمّ بموارد الدماء والأعراض والأموال أكثر من غيرها.

قلت: هذا ما سيأتي بيانه والجواب عنه إن شاء الله.

الدليل الثالث: أنّ هناك اتّجاهين في حجّية خبر الواحد الثقة:

الأوّل: مبنى الوثاقة، وهو يعني أنّه متى ما تحققت الوثاقة من شخص فإنّ خبره يكون معتبراً ويصح الاعتماد عليه؛ لأنّ حجيّته تعبدية ملزمة ولا يصح تركها.

وبناء على هذا المبنى فمتى تحققت الوثاقة تحققت الحجّية مع غض الطرف عن الأمر الذي جاء به هذا الثقة فسواء كان أمراً مهماً أو كان غير مهم فهذا الخبر الثقة حجّة، ولا يصح تركه وترك العمل به إلّا بحجّة أخرى أقوى من تلك الحجّة.

وعليه فبناء على هذه الرؤية لحجّية خبر الواحد فأساس الإشكال غير وارد؛ لأنّ الإشكال مبني على حصول الاطمئنان والوثوق، وهذا المبنى يقول: إنّ حجّية خبر الواحد تعبدية ملزمة حتّى لو لم يحصل الوثوق بالصدور.

الثاني: مبنى الوثوق، وهو يعني أنّ خبر الواحد الثقة لايكون حجّة إلّا إذا أورث الوثوق والاطمئنان بالصدور، وحينئذ وعلى هذا المبنى يكون النقاش مع المستشكل صغروياً، أي: في حصول الاطمئنان من خبر الواحد الثقة في الأمور المهمّة والخطيرة وعدم حصول ذلك، فنقول:

إذا مارجعنا إلى العقلاء قديماً وحديثاً نجدهم يعتقدون بأنّ أحد أهم قرائن الوثوق والاطمئنان هو خبر الثقة، لذلك نجدهم يعوّلون كثيراً ويعملون بمضمون أخبار الثقات، فهذه حالة نجدها عندهم أنّهم يعتمدون على أخبار الثقات في مختلف مجالاتهم الحياتية سواء في الأمور الخطيرة وغيرها، فنجد أنّهم يعتمدون على خبر الثقة في حربهم وصلحهم وبيعهم وشرائهم وترتيب برامجهم وإعداد متطلبات ذلك، جميع ذلك مبتن على أخبار الثقات، ومانجده اليوم في أجهزة المخابرات والاستخبارات في

الدول من اعتمادهم وبناء سياساتهم على خبر ثقاتهم شاهد حي على مانّدعيه.

نعم، إنّ الجهة التي يدقق فيها العقلاء هي جهة إثبات وثاقة هذا المخبر وإمكان الاعتماد عليه، فبعد أن يثبت ذلك فإنّ العقلاء يعتمدون على هذا الخبر بلاتوقّف، فإن كان هناك إشكال في العمل في بعض أخبار الثقات فهو من جهة عدم إحراز الاطمئنان، وعدم الاطمئنان الحاصل مع وجود خبر الثقة إنّما يكون لأجل بعض المعارضات لذلك الخبر، لا لأجل عدم حجّية الخبر الواحد الثقة في الأمور المهمّة، وإلّا فمع إحراز الوثوق والاطمئنان وعدم المعارض أو مضعّف آخر، لايتوقّف العقلاء في العمل بخبر الثقة.

والتوقّف في خبر الواحد الثقة لأجل بعض المعارضات لايقتصر على الأمور المهمّة، بل هو جار في الأمور غير المهمّة وغير الخطيرة أيضاً.

النتيجة: أنّه على مبنى الوثاقة فلا موضوعية للإشكال من الأساس، وأمّا على مبنى الوثوق والاطمئنان فاعتماد العقلاء حاصل سواء في الأمور المهمّة وغير المهمّة، وإن كان ثمّة إشكال فهو يعود إلى حصول الاطمئنان أو عدمه، وهذا لايفرّق فيه بين الأمور الخطيرة وغير الخطيرة.

الدليل الرابع: وهو دليل استنتاجي نستفيده من تطبيقات الشريعة المقدّسة لحجيّة خبر الواحد الثقة.

عندما نراجع الشريعة المقدّسة وكيفية ثبوت الأحكام الشرعية نجد أن

لحجّية خبر الواحد مساحة واسعة جداً في ذلك، مما يجعلنا نقطع بأنّ هناك مجموعة كبيرة من الأحكام الشرعية الأساسية- وإن شئت فعبّر عنها بالأمور الخطيرة والمهمّة- قد ثبتت بخبر الواحد الثقة، ولازم هذا الكلام أنّ الشارع أمضى السيرة العقلائية التي تجري في الأمور المهمّة وغير المهمّة، وإلّا فإن لم تكن السيرة قائمة على الأمور المهمّة فكيف أجرى الشارع تلك السيرة في أغراضه التي هي مهمّة على كلّ حال، بل وحتّى في أغراضه الأهم، فهذا يدلّ بالدلالة الالتزامية على موارد جريان السيرة عند العقلاء.

وعليه فإنّ البحث عن الأهمية الشرعية يكون له دخل في الموضوع لا كما ادّعاه البعض، وبذلك يتبيّن أيضاً العلاقة والملازمة بين الأهمية عند العقلاء والأهمية عند الشرع، وسذاجة رأي من أنكر ذلك.

الدليل الخامس: أنّ السيرة بكلا قسميها من العقلائية والمتشرعية قد دلّت على حجّية خبر الواحد الثقة، فإن تمّمنا الإشكال المتقدّم فإنّما هو بناء على السيرة العقلائية، وأمّا بناء على السيرة المتشرعية فلا يرد الإشكال؛ وذلك لأنّ أهم الأمور عند المتشرعة هو إطاعة المولى في أحكامه الشرعية، فإذا أجروا تلك السيرة في هذه الأمور، فهو دليل واضح على أنّ السيرة قائمة على العمل بخبر الواحد الثقة حتّى في الأمور المهمّة والخطيرة.

الدليل السادس: لو تنزّلنا عن جميع ما تقدّم فإنّ ما ذكره المستشكل ليس له مصداق واضح في الشريعة المقدّسة، بيان ذلك:

إنّ مما اتّفق عليه الجميع وأقرّ به المستشكل أيضاً: أنّ خبر الواحد

الثقة المعضود ببعض القرائن حجّة بلا إشكال عند الجميع سواء في الأمور المهمّة أو غير المهمّة، من قبيل: موافقة الخبر للكتاب، أو للإجماع، أو للشهرة، أو كان معتضداً ببعض الأخبار الأخرى، أو عليه السيرة المتشرعية، أو ما شاكل من هذه الأمور، وإذا رجعنا إلى الأحكام الشرعية في الأمور المهمّة والخطيرة نجدها لا تخلو عن تلك المعاضدات أو بعضها، فعلى سبيل المثال: ما نجده في حكم المرتد وسابّ النبي ﷺ، فإنّ الحكم هو القتل، وهذا الحكم عليه الإجماع، ومعه الشهرة، وفيه أخبار كثيرة، حتّى ادّعي فيه التواتر، كما وعليه السيرة المتشرعية، وهكذا الأمر في موارد القصاص والديات وما شاكل من الأمور المهمّة.

فما صوّره المستشكل غير موجود أساساً؛ لأنّه نفسه قد استعرض الإجماع واستعرض الشهرة واستعرض الأخبار العديدة على ذلك الحكم، ثمّ يصوّر - تدليساً وكذباً- أنّ مثل حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ ماهو إلّا خبر واحد، والخبر الواحد لا يصح الاعتماد عليه في مثل هذه الأمور، فنفى حكماً شرعياً عليه الأخبار والإجماع والشهرة والسيرة بهذه البساطة والسذاجة والصلافة.

فإن قلت: إنّ المستشكل قد ناقش في الإجماع والشهرة وأمثال ذلك من القرائن.

قلت: لو لم يناقش لكان كلّ منها دليلاً بعينه وله اعتباره المستقل، فكلامنا معه في هذا الدليل مع الأخذ بنظر الاعتبار تلك المناقشات وقبولها،

فإنّ عدم اعتبار كلّ دليل بعينه لا يعني أنّ هذا الدليل لا يصلح لأن يكون شاهداً وعاضداً لدليل آخر، وهو قد قَبِل أنّ خبر الواحد الثقة إذا كان محفوفاً بالقرائن فهو معتبر وتام.

يعود المستشكل من جديد ويردد إشكالاً آخر في المقام، حاصله: لو سلّمنا أنّ حجّية خبر الواحد تشمل الأمور المهمّة إلّا أنّها لا تشمل مثل الدماء والأعراض والأموال الخطيرة؛ وذلك لأنّ الفقهاء قد أسسوا قاعدة مضمونها (أصالة الاحتياط في الدماء والأعراض والأموال الخطيرة)، واحتاطوا في هذه الموارد ما لم يحتاطوا في غيرها، وهذا يعني أنّ هذه الموارد تحتاج إلى يقين، ولا يكفي فيها الخبر الواحد، من هنا فلا يمكن إثبات حكم المرتد وسابّ النبيﷺ لمجرد وجود خبر واحد.

جواب الإشكال: موارد وحقيقة هذه القاعدة

إنّ المستشكل قد وقع في خلط كبير؛ إذ إنّه لم يميّز بين تطبيقات وموارد القاعدة المذكورة وبين ما نحن فيه، لذلك سنورد عليه مجموعة من الملاحظات عساها تكون منبّهات لما غفل عنه إذا لم يكن قد تغافل.

فنقول: إنّ من تتبع كلمات الفقهاء واستدلالاتهم الفقهية يجد أنّ حقيقة هذه القاعدة تقتضي أن تطبّق في موارد خاصّة، منها:

أوّلاً: جريان هذه القاعدة عادةً في تشخيص الموضوعات الخارجية،

وتحديد موارد العنوانين الانطباقية، فهي ترتبط بالإثبات الخارجي، وهذا غريب عمّا نحن فيه.

ثانياً: أنّ هذه القاعدة تجري في تلك الموارد مع عدم وجود دليل معتبر يدلّ على حكم تلك الموارد، وإلّا فمع وجود الدليل لا قائل بالاحتياط، ومع اعتبار دليل الأمارة فلا تجري هذه القاعدة بلا إشكال.

ثالثاً: أنّ هذه القاعدة تجري مع وجود دليلين معتبرين متعارضين لايمكن الجمع بينهما، فيرجّح ماكان موافقاً لهذه القاعدة؛ لأنّه مقتضى الاحتياط.

رابعاً: أنّ هذه القاعدة تجري في مواردها في حالة عدم وضوح الدليل أو إجماله أو شك في شموله لتلك الموارد مع كون هذا الدليل مخالفاً للاحتياط.

خامساً: أنّ هذه القاعدة تجري عادة فيما لو كان جريان الأصول كالبراءة والتخيير مثلاً على خلاف الاحتياط، ففي مثل هذه الحالة تقدّم أصالة الاحتياط لأجل موارد الدماء والأعراض والأموال الخطيرة، وهذا المورد هو الأكثر استعمالاً لهذه القاعدة.

سادساً: أنّ هذه القاعدة تجري في حالة بقاء الشك لا في حالة انعدامه، والمفروض أن لا شك في حالة وجود دليل معتبر، فلا مورد لها على جميع المباني في معنى الحجّية التي تقدّم بيانها في بداية البحث.

سابعاً: أنّ هذه القاعدة تعتبر أصلاً في قبال بقية الأصول، ومن الواضح فإنّ الأصول لاتجري إلّا مع غياب الدليل على الحكم الشرعي، قال في الجواهر: «ولانعرف له وجهاً إلّا الاحتياط في الدماء الذي لايعارض الأدلة»[١]، وقال اللنكراني في تفصيل الشريعة: «إنّ مسألة الاحتياط في الدماء لايبقى لها مجال مع وجود الدليل على خلافها»[٢].

وبذلك يتبيّن الخلط الذي وقع فيه المستشكل، فإنّ قاعدة الاحتياط هذه لايبقى لها مورد مع وجود الدليل المعتبر على ثبوت الحكم الشرعي، هذا بالإضافة إلى أنّ تطبيقاتها خارج عمّا نحن فيه، فلا يوجد أيّ تنافي بين هذه القاعدة وبين حجّية خبر الواحد الثقة، فإنّ بينهما طولية لاعرضية.

الخاتمة:

وفي الخاتمة نذكّر القارئ الكريم بأهم الأبحاث التي تطرّقنا إليها: فقد استعرضنا أهم معاني الأمارة وأهم معاني الحجّية، كما وقد استعرضنا أهم أدلة حجّية خبر الواحد، وذكرنا بعض الإشكالات على بعض الأدلة بشكل مختصر، ثمّ تطرّقنا إلى بيان مسألة الأهمية والمهمّية، وأنّها مسألة نسبية، كما وقد استعرضنا الحاكم والمائز في مسألة الأهمية، وما يرتبط بذلك، ثمّ استعرضنا الشبهة في المقام من أنّ خبر الواحد ليس حجّة في الأمور

(١) جواهر الكلام ٤٢: ٢٠٤.

(٢) تفصيل الشريعة (القصاص): ١٩٢.

المهمّة، وبيّنا أنّها لا تستند إلى دليل علمي، ثمّ تطرّقنا إلى قاعدة الاحتياط في الدماء والأعراض وكيفية تشبّث المستشكل بها، وبيّنا اشتباهه وخلطه في المقام.

فثبت من جميع ما تقدّم أنّ خبر الواحد الثقة حجّة مطلقاً في الأمور الأشدّ أهمية والمهمّة وغير المهمّة.

فهرس مصادر

مقال حجّية الخبر الواحد في الأمور المهمّة (قتل المرتد وساب النبيّ ﷺ أنموذجاً)

١- الاجتهاد و التقليد، الشيخ الغروي، تقريرات بحث السيد الخوئي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨هـ، قم ـ إيران.

٢- أجود التقريرات، السيد الخوئي، تقريرات بحث النائيني، تحقيق و نشر: مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، قم ـ إيران.

٣- أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ، قم ـ إيران.

٤- أنوار الهداية، الإمام الخميني، تحقيق و نشر: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ، قم ـ إيران.

٥- البحث في رسالات عشر، محمّد حسن القديري.

٦- بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي، تقريرات بحث السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ، قم ـ إيران.

٧- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، محمّد طاهر آل الشيخ راضي، تصحيح: محمّد عبد الحكيم، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ، قم - إيران.

٨- تاج العروس في جواهر القاموس، السيد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: علي شيري، نشر: دار الفكر، سنة الطبع ١٤١٤ هـ، بيروت - لبنان.

٩- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الشيخ الفاضل اللنكراني، تحقيق و نشر: مركز فقهي ائمه أطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، قم - إيران.

١٠- تنقيح الأصول، محمّد رضا الطباطبائي، تقريرات بحث العراقي، سنة الطبع ١٣٧١هـ، النجف الأشرف - العراق.

١١- جامع أحاديث الشيعة، السيد حسين البروجردي، سنة الطبع ١٣٩٩، قم - إيران.

١٢- جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، مراجعة و تصحيح: رضا جعفر مرتضى العاملي و محمّد علي حاتم، نشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، بيروت - لبنان.

١٣- حاشية على كفاية الأصول، الحجتي، تقريرات بحث البروجردي.

١٤- الحلقة الثالثة في إسلوبها الثاني، الشيخ باقر الإيرواني، نشر: المحبين للطباعة والنشر، الطبعةالأولى ٢٠٠٧م، قم - إيران.

١٥- دروس في علم الأصول، السيد محمّد باقر الصدر، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

١٦- زبدة الأصول، السيد صادق الحسيني الروحاني، نشر: مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، قم ـ إيران.

١٧- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ، القاهرة ـ مصر.

١٨- غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمّد، نشر: دار المدينة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ، المملكة العربية السعودية.

١٩- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، قم ـ إيران.

٢٠- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، قم ـ إيران.

٢١- فوائد الأصول، الكاظمي، تقريرات بحث النائيني، تعليق: آغا ضياء الدين العراقي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٤هـ، قم ـ إيران.

٢٢- القاموس المحيط، الفيروز آبادي.

٢٣- القواعد الفقهية، البجنوردي، تحقيق: محمّد حسين الدرايتي و مهدي المهريزي، نشر: الهادي، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، قم ـ إيران.

٢٤- كفاية الأصول، الشيخ محمّد كاظم الخراساني، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة ١٤٢٥هـ، قم ـ إيران.

٢٥- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، نشر: أدب الحوزة، سنة الطبع ١٤٠٥هـ، قم ـ إيران.

٢٦- لمحات الأصول، الإمام الخميني، تقريرات بحث البروجردي، تحقيق و نشر: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، قم ـ إيران.

٢٧- المباحث الأصولية، الشيخ إسحاق الفياض، نشر: مكتب الشيخ الفياض، الطبعة الأولى.

٢٨- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، نشر: مرتضوي، الطبعة الثانية ١٣٦٢ ش، طهران ـ إيران.

٢٩- محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة السيد الخوئي)، الشيخ الفياض، تقريرات بحث الخوئي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨ هـ، قم ـ إيران.

٣٠- مصباح الأصول (ضمن موسوعة السيد الخوئي)، البهسودي، تقريرات بحث الخوئي، نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة ١٤٢٨هـ، قم ـ إيران.

٣١- معارج الأصول، المحقق الحلّي، إعداد: محمّد حسين الرضوي، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، قم ـ إيران.

٣٢- معالم الأصول (معالم الدين و ملاذ المجتهدين)، الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.

٣٣- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس.

٣٤- منتقى الأصول، السيد عبد الصاحب الحكيم، تقريرات بحث السيد محمّد الروحاني، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ، قم ـ إيران.

٣٥- منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي.

٣٦- الميزان في تفسير القرآن، العلّامة الطباطبائي، نشر: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، بيروت ـ لبنان.

٣٧- نهاية الأفكار، البروجردي، تقريرات بحث العراقي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ، قم ـ إيران.

٣٨- نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، نشر و تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤٢٩ هـ، بيروت ـ لبنان.

٣٩- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمّد الطناحي، نشر: مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة ١٣٦٤ ش، قم ـ إيران.

٤٠- نهاية النهاية تعليقة على الكفاية، الغروي الإيرواني، تقريرات بحث الشيخ محمّد كاظم الخراساني.

نظرة في روايات المرتد وسابّ النبي ﷺ

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمة

من الأحكام المعروفة، بل المجمع عليها بين وعلماء الطائفة علماء المسلمين هو وجوب قتل المرتد، وعمدة ما يُستدلّ به على ذلك هو الروايات الواردة في الموضوع، غير أنّ هناك رأياً آخر بدأ يظهر في الساحة يرى عدم تمامية الحكم المذكور، بدعوى عدم وجود الأدلة الكافية عليه، خصوصاً أنّه يعدّ من الأحكام الخطيرة لتعلّقه بأرواح الناس وأنفسهم، وإنّ عمدة ما يستدلّ به على ذلك هو خبر الآحاد، وهو لا يصلح أن يكون دليلاً كافياً في هكذا أمر خطير، وأنّ دعوى تواتر الروايات على ذلك هي دعوى جزافية لا واقع لها، وأنّ أكثر الروايات الواردة فيه هي روايات ضعيفة سنداً، وحينئذ لا يمكن الجزم بصدور هذا الحكم من الشارع المقدّس، خصوصاً أنّ الواقع العملي في فترة النبي وزمان الأئمة عليهم السلام، لم يشهد حكماً بقتل المرتد.

ونحن هنا لسنا بصدد الإفتاء أو بيان الحكم الشرعي في مسألة المرتد، فإنّ ذلك من شأن المختصّين بهذا الفن، لكن حيث إنّ عمدة الاستدلال

على هذا الحكم هو الروايات، وأنّ الفريق الآخر يعترف بوجود الروايات أيضاً، لكنّه ينكر تواترها، ويرى أنّ خبر الآحاد لا يصلح دليلاً يحتجّ به على هذا الحكم الخطير؛ لذا ستتركز هذه المقالة على النظر في الروايات وأسانيدها بصورة علمية مجردة، لنرى هل يمكن الجزم بصدور هذا الحكم من الشارع، أم أنّ عمدة الاستدلال في المقام يتوقّف على حجيّة خبر الواحد؟

وأمّا ما يتعلّق بخبر الواحد، وهل هو حجّة مطلقاً حتّى في الأمور الخطيرة؟ فهو ليس من موضوع مقالتنا هذه.

وما قيل في المرتد قيل في سابّ النبيّ صلى الله عليه وآله أيضاً؛ لذا سنتناول في مقالتنا هذه، روايات الارتداد، ثمّ نتلوها بروايات سابّ النبي صلى الله عليه وآله.

لكن قبل أن نستعرض الروايات الواردة في حكم المرتد، كان لا بدّ من إشارة إجمالية إلى تعريف المرتد، وبيان أقسامه، من دون الدخول في تفاصيل ذلك.

المراد من المرتد هو من خرج عن دين الإسلام، وهو قسمان:

الأوّل: المرتد الفطري

وهو الذي ولد على الإسلام من أبوين مسلمين أو من أبوين أحدهما مسلم، على خلاف بينهم في تحقق ذلك بمجرد انعقاد النطفة، أم لا بدّ من الولادة خارجاً.

الثاني: المرتد الملّي

وهو من أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ ورجع إليه.

هناك روايات عديدة وردت لبيان هذا الحكم، أدرجت تحت عنوان: حدّ المرتد، لكنّ بعضها أجنبي عن المقام، لذا سنذكر الروايات التي نرى دلالتها على المطلوب، وسنقتصر هنا على الروايات التي وردت في الكتب الأربعة فقط، وأمّا الروايات الأخرى فسنشير إلى بعضها بعد هذه الروايات، وإلى بعضها الآخر أثناء الجواب على الإشكالات، إن شاء الله تعالى، وهذه الروايات هي:

١ـ صحيحة الحسين بن سعيد، قال: «قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام، ثمّ كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل»[1].

وهذه الرواية من حيث السند صحيحة، فالحسين بن سعيد ثقة إمامي جليل القدر، وطريق الشيخ إليه صحيح، ومن حيث الدلالة فهي صريحة في أنّ المرتد الفطري يقتل بدون استتابة، بل يمكن القول: إنّ هناك أمراً ارتكازياً عند السائل وهو القتل للمرتد، لكن الشك كان في وجوب استتابته قبل القتل أم لا، والإمام أقرّه على ارتكازه هذا وأمر بقتله.

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٩.

٢ـ صحيحة محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «من رغب عن الإسلام، وكفر بما أنزل على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده»[١].

وهذه الرواية من حيث السند صحيحة، رواتها من الإمامية الثقات، ومن حيث الدلالة فهي صريحة في وجوب قتل المرتد، والظاهر منها هو المرتد الفطري، أي: الذي ولد على الإسلام؛ إذ لا يبعد أنّ المراد من عبارة (رغب عن الإسلام) أي: بعد أن كان مسلماً ثمّ ارتدّ، لا أنّه كان كافراً ثمّ أسلم ثمّ ارتدّ، فشمولها لهذا الفرد يحتاج إلى قرينة إضافية؛ ولذا وجدنا عدّة من الفقهاء جعلوا هذه الرواية من أدلّة وجوب قتل المرتد الفطري ولم يروا إطلاقها[٢].

ويؤكّد ما ذكرناه من اختصاص الرواية بالفطري ما سيأتي من صحيح علي بن جعفر عن أخيه، قال: « سألته عن مسلم ارتدّ؟ قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصراني أسلم ثمّ ارتدّ عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن رجع وإلّا قتل»[٣]، فنلاحظ أنّ السائل حين أطلق كلمة (مسلم ارتدّ) أجابه الإمام عن الفطري، ممّا يدلّ على ظهور ذلك في المسلم بالولادة، وغير شامل لمن

---

(١) الكافي ٧: ٢٥٦.

(٢) اُنظر مثلاً: مسالك الإفهام ١٥: ٢٣، الحدائق الناظرة ٢٤: ٢٨، غنائم الأيام: ٣٧٢، مستند الشيعة ١٩: ٤١.

(٣) الاستبصار ٤: ٢٥٤.

كان كافراً ثمّ أسلم.

وأمّا إذا لم نقبل هـذا الظهـور، فالروايـة مطلقـة فـي وجـوب قتـل كـلّ مرتد سواء أكـان فطريّـاً أم مليّـاً، وتقيّـد بـالفطري للروايـات الأخـرى، وهـو الذي ذهب إليه عدّة من الفقهاء كالسيدين الحكيم[(١)] والخوئي[(٢)].

وكيف ما كان فالرواية صريحة في وجوب قتل المرتد، وإن كان ثمّة خلاف فهو في إطلاقها أو اختصاصها بدواً بالفطري.

٣ـ صحيحة محمّد بـن مـسلم، عـن أبـي جعفـر عليه السلام فـي حـديث قـال: «ومن جحد نبيّاً مرسلاً نبوّته، وكذّبه، فدمه مباح...»[(٣)].

فالرواية من حيث السند صحيحة، رواها الشيخ الـصدوق عـن الحـسن بن محبوب، عـن أبـي أيـوب عـن محمّـد بـن مـسلم، وكلّهـم مـن الإماميـة الثقات، وطريق الشيخ الصدوق إلى ابن محبوب صحيح، فالروايـة صـحيحة السند، ومن حيث الدلالة فهي تبـيح دم كـلّ جاحـد ومكـذّب للنبـوّة، وهـو مرتدّ بلا إشكال، لكنها مطلقة من حيث نوع المرتد، فتشمل الفطري والملّي على السواء، كما أنّه قد يقال: إنّها لا تشمل كلّ أنـواع الارتـداد، بـل تتقيّـد بالارتداد الحاصل عن طريق جحد النبوّة، أو ما كان أولى من ذلك كإنكـار الباري سبحانه وتعالى.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٢: ١١٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٠٤.

لكن يمكن الإجابة عن ذلك، بأنّ حصول الارتداد يتوقّف في حقيقته على إنكار النبوّة وتكذيب الرسالة، وما لم يؤدِّ إلى ذلك فلا يمكن الحكم عليه بالارتداد.

٤ـ صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن مسلم تنصّر؟ قال: يقتل ولا يستتاب، قلت: فنصراني أسلم ثمّ ارتدّ عن الإسلام؟ قال: يستتاب فإن تاب وإلّا قتل»[1].

وهذه الرواية صحيحة من حيث السند، رجالها إمامية ثقات من الأجلّاء، وصريحة من حيث الدلالة بوجوب قتل المرتد الفطري دون استتابة، بخلاف المرتد الملّي، وبهذه الرواية تقيّد الروايات المطلقة، سواء الدالة على قتل المرتد مطلقاً أو الدالة على الاستتابة ثمّ القتل.

٥ـ صحيحة ابن محبوب: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «في المرتد يستتاب فإن تاب وإلّا قتل»[2].

وهذه الرواية مطلقة تشمل المرتد الفطري والملّي، فتحمل على إرادة المرتد الملّي بقرينة صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة.

وقد يناقش بصحّة هذه الرواية بالإرسال تارة، وبوجود إبراهيم بن

(١) الكافي ٧: ٢٥٧، تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٨.
(٢) الكافي ٧: ٢٥٦.

هاشم تارة أخرى، وكلاهما مدفوعان، فأمّا إبراهيم بن هاشم، فلم يقدح فيه أحد، وهو أوّل من نشر حديث الكوفيين في قم، وذكر السيد ابن طاووس الإجماع على وثاقته، وبيّن السيد الخوئي عدّة وجوه تفيد وثاقته[١]، فلا ينبغي التوقّف في صحّة مروياته.

وأمّا الإرسال فهو مدفوع أيضاً، فإنّ الراوي هو ابن محبوب وهو من الأجلّاء، وقد ذكر أنّه نقل الخبر عن غير واحد من أصحابنا، أي: أنّه نقلها عن جمع عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام فلا أقلّ من الاطمئنان بوثاقة واحد من هؤلاء، فالرواية صحيحة ولا غبار عليها.

٦ـ موثقة عمّار الساباطي، عن الصادق عليه السلام: «كلّ مسلم بين مسلمَين ارتدّ عن الإسلام، وجحد محمّداً نبوّته، وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، فلا تقربه، ويقسّم ماله بين ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه»[٢].

والرواية معتبرة سنداً، وعمار الساباطي فطحي ثقة، والطريق إليه صحيح، والرواية صريحة في وجوب قتل المرتد الفطري من دون استتابة.

٧ـ صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى قوم أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: السلام عليك يا ربّنا! فاستتابهم فلم يتوبوا، فحفر لهم

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٢٩١.

(٢) الكافي ٦: ١٧٤ ـ ٧: ٢٥٨.

حفيرة أوقد فيها ناراً وحفر حفيرة إلى جانبها أخرى وأفضى بينهما، فلمّا لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة وأوقد في الحفيرة الأخرى حتّى ماتوا»[1].

وهذه الرواية أيضاً صحيحة من جهة السند، رواها الكليني تارة عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير، وأخرى عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن ابن أبي عمير.

وأمّا من حيث الدلالة فهي صريحة في أنّ القتل يكون بعد الاستتابة، فتقيّد بما تقدّم، وتكون مختصّة بالمرتد الملّي.

لكن قد يقال: إنّ هذه الرواية واردة في الغلو، فهؤلاء غالوا في أمير المؤمنين وجعلوا منه إلهاً، فحكم بقتلهم، فهي أجنبية عن الارتداد.

لكن ربّما يقال في مقام الجواب: إنّ الرواية وإن وردت في الغلو، إلّا أنّ حكم القتل غير ناظر إلى الغلو منفرداً وإن لم يؤدّ إلى الكفر، فالحكم بالقتل في الرواية أعلاه لإشراكهم بالله واعتقادهم بألوهية الإمام علي عليه السلام، لا للغلو منفرداً ومن دون أن يؤدّي إلى الشرك والارتداد.

٨ـ موثقة موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام: «أنّ رجلين من المسلمين كانا بالكوفة، فأتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فشهد أنّه رآهما يصليان لصنم، فقال: ويحك لعلّه بعض من يشتبه عليه أمره، فأرسل رجلاً فنظر إليهما وهما يصليان لصنم، فأتى بهما، فقال لهما: ارجعا، فأبيا،

---

(١) الكافي ٧: ٢٥٧.

فخدّ لهما في الأرض خداً، فأجج ناراً وطرحهما فيه»[١].

والرواية لم يتكلّم في سندها إلّا من جهة موسى بن بكر الواسطي، لكن التحقيق يقتضي أنّه واقفي ثقة، وتدلّ على وثاقته وجوه عديدة، كرواية الأجلّاء عنه، وتصريح صفوان بأنّ كتاب موسى بن بكر مما لا يختلف فيه أصحابنا، وتصحيح ابن طاووس لرواية هو في سندها، واعتماد جعفر بن سماعة على روايته، وغيرها، والسيد الخوئي وإن ناقش في بعض الوجوه إلّا أنّه انتهى إلى وثاقة الرجل[٢].

٩ـ موثقة موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من المسلمين تنصّر، فأتي به أمير المؤمنين عليه السلام فاستتابه، فأبى عليه، فقبض على شعره، ثمّ قال: طئوا يا عباد الله، فوطئ حتّى مات»[٣].

ورجال السند كلّهم من الإمامية الثقات باستثناء موسى بن بكر وهو واقفي ثقة، فالسند معتبر، وأمّا الدلالة فلا بدّ من تقييدها بالمرتد الملّي لما تقدّم من صحيحة علي بن جعفر وغيرها.

١٠ـ رواية مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «المرتد تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٠.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٣.

(٣) الكافي ٧: ٢٥٦.

ثلاثة أيام فإن تاب وإلّا قتل يوم الرابع»[1].

وهذه الرواية ضعيفة السند بأكثر من واحد، لكن يدلّ على مضمونها ما سيأتي من رواية السكوني.

١١ـ رواية السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ المرتد عن الإسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثاً فإن رجع وإلّا قتل يوم الرابع إذا كان صحيح العقل»[2].

وهذه الرواية لا تخلو من كلام في السند أيضاً؛ لأنّ في طريق الشيخ إلى السكوني، الحسين بن يزيد النوفلي، ولم يرد في حقّه توثيق، اللهم إلّا بناء على ما يتبناه السيد الخوئي من وثاقة رجال كامل الزيارات فيكون الرجل ثقة، وتكون الرواية معتبرة.

ثمّ إنّ الرواية لا تدلّ على القتل المباشر، بل بعد الاستتابة، فلا بدّ من حملها على المرتد الملّي بقرينة ما تقدّم.

١٢ـ رواية علي بن حديد، عن جميل بن دراج وغيره، عن أحدهما عليهما السلام: «في رجل رجع عن الإسلام، قال: يستتاب فإن تاب وإلّا قتل، قيل لجميل: فما تقول: إن تاب ثمّ رجع عن الإسلام؟ قال: يستتاب، قيل: فما تقول: إن تاب ثمّ رجع؟ قال: لم أسمع في هذا شيئاً، ولكنه عندي بمنزلة الزاني الذي يقام

---

(١) الكافي ٧: ٢٥٨، تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٤٩.

عليه الحد مرتين ثمّ يقتل بعد ذلك، وقال: روى أصحابنا أنّ الزاني يقتل في المرة الثالثة»[١].

ورجال سند هذه الرواية كلّهم من الإمامية الثقات سوى علي بن حديد، فإنّه مختلف فيه، فعلى القول بأنّه إمامي ثقة تكون الرواية صحيحة السند، وعلى القول بتضعيفه تكون الرواية ضعيفة، وأمّا دلالتها فهي صريحة في القتل بعد الاستتابة، ولا بدّ من حملها على المرتد الملّي لما تقدّم.

١٣ـ ما رواه في الكافي عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتي أمير المؤمنين صلوات الله عليه برجل من بني ثعلبة قد تنصّر بعد إسلامه فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما يقول هؤلاء الشهود؟ قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال: إمّا إنّك لو كذّبت الشهود لضربت عنقك، وقد قبلت منك ولا تعد، فإنّك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»[٢].

وهذا الخبر ضعيف، فعمرو بن شمر ضعّفه النجاشي، ومحمّد بن سالم مشترك.

١٤ـ معتبرة ابن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ بزيعاً يزعم أنّه نبي، فقال: إن سمعته يقول ذلك فاقتله، قال: فجلست له غير مرّة فلم

---

(١) الكافي ٧: ٢٥٦.

(٢) الكافي ٧: ٢٥٧.

يمكني ذلك»[(١)].

والرواية معتبرة سنداً، رجالها من الإمامية الثقات، باستثناء ابن فضّال فإنّه فطحي ثقة، وأمّا الدلالة فمن الظاهر أنّ ادّعاء النبوّة يلازم الارتداد، فهو إمّا منكر لنبوّة النبي محمّد، أو منكر للثابت في أنّه خاتم النبيين، فيكون الحكم بقتله لكونه مرتداً.

١٥ـ خبر الحارث بن المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أرأيت لو أنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: والله ما أدري أنبي أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله، إنّه لو قبل ذلك منه ما أسلم منافق أبداً»[(٢)].

وهذا الخبر ضعيف من الجهة السندية، فيه عبد الرحمن الأبزاري الكناسي وهو مجهول، وأمّا من حيث الدلالة فالظاهر أنّ القتل لكون الشك في النبوّة يوجب الارتداد.

١٦ـ صحيحة بريد العجلي قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنّه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام، فقال: يسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإنّ على الإمام أن يقتله، وإن هو قال: نعم، فإنّ على الإمام أن ينهكه ضرباً»[(٣)].

---

(١) الكافي ٧: ٢٥٨.

(٢) الكافي ٧: ٢٥٨.

(٣) الكافي ٧: ٢٥٩.

والرواية صحيحة سنداً، رجالها كلّهم إمامية ثقات، وأمّا دلالتها فمن خلال التفصيل المذكور فيها يتّضح أنّ الحكم بالقتل كان بسبب ارتداده وانكاره أحد الضروريات الإسلامية، ولذا فلو قال: إنّه عليه إثم، فهو معتقد بالحكم الشرعي فلا يقتل بل يعزر، فالرواية وإن لم تصرّح بالارتداد لكنها ظاهرة في أنّ إيجاب القتل عليه كان بسبب الارتداد، وإنكار ضرورة من ضروريات الإسلام.

١٧ـ محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن صالح بن سهل، عن كردين، عن رجل، عن أبي عبد الله وأبي جعفر عليهما السلام قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لما فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلاً من الزط فسلّموا عليه وكلّموه بلسانهم فردّ عليهم بلسانهم، ثمّ قال لهم: إنّي لست كما قلتم، أنا عبد الله مخلوق، فأبوا عليه و قالوا: أنت هو، فقال لهم: لئن لم تنتهوا وترجعوا عما قلتم فيّ، وتتوبوا إلى الله عزّ وجل لأقتلنّكم، فأبوا أن يرجعوا ويتوبوا، فأمر أن تحفر لهم آبار فحفرت ثمّ خرق بعضها إلى بعض، ثمّ قذفهم فيها، ثمّ خمّر رؤوسها، ثمّ أُلهبَت النار في بئر منها ليس فيها أحد منهم فدخل الدخان عليهم فيها فماتوا»[1].

وهذه الرواية من جهة السند ضعيفة بالإرسال، وبصالح بن سهل، ومن جهة الدلالة فإنّها ناظرة للغلو، والكلام فيها هو ما تقدّم في صحيحة هشام

(١) الكافي ٧: ٢٥٩.

بن سالم، من أنّ القتل كان نتيجة الشرك الناشئ من الغلو، ولم يكن لمطلق الغلو وإن لم يوجب شركاً، والله أعلم.

١٨ـ مرفوع عثمان بن عيسى: «كتب عامل أمير المؤمنين عليه السلام إليه أنّي أصبت قوماً من المسلمين زنادقة، وقوماً من النصارى زنادقة، فكتب إليه: إمّا ما كان من المسلمين ولد على الفطرة ثمّ تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه، ومن لم يولد على الفطرة فاستتبه فإن تاب وإلّا فاضرب عنقه، وأمّا النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقة»[1].

وهذا السند ضعيف كما هو واضح، فقد رفعه عثمان بن عيسى إلى علي عليه السلام ولم يذكر سنده، وأمّا من حيث الدلالة فهي تبيّن أنّ من كان مسلماً بالفطرة ثمّ تزندق تضرب عنقه دون استتابة، وهو موافق لما تقدّم من الروايات الصحيحة.

١٩ـ حسنة أو صحيحة أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن ارتدّ الرجل المسلم عن الإسلام بانت منه امرأته كما تبين المطلقة ثلاثاً، وتعتد منه كما تعتد المطلقة، فإن رجع إلى الإسلام وتاب قبل أن تتزوّج فهو خاطب ولا عدّة عليها منه له، وإنّما عليها العدّة لغيره، فإن قتل أو مات قبل انقضاء العدّة اعتدّت منه عدّة المتوفّى عنها زوجها، وهي ترثه في العدّة، ولا يرثها إن ماتت وهو مرتد عن الإسلام»[2].

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٩، الكافي ٧: ١٥٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٣٧٣.

والرواية معتبرة السند، رجالها إمامية ثقات، على كلام في الحضرمي، وروايته تدور بين الحسنة والصحيحة.

وأمّا من حيث الدلالة فهذه الرواية وإن لم تكن صريحة في حكم المرتد من حيث القتل أو عدمه، إلّا أنّ فيها إشارة قوية إلى وجوب قتله؛ ذلك أنّ الإمام قال: فإن قتل أو مات، فلا يوجد في البين ما يبرر ذكر القتل سوى أنّ حكم المرتد هو القتل، وإلّا فكان يمكن للإمام أن يقتصر على كلمة مات، فهي وافية في المطلوب المراد بيانه، فيستشعر من الرواية أنّ حكم المرتد هو القتل، لكنها تبيّن حكمه فيما لو تاب ولم يقم حكم المرتد عليه، والله أعلم.

كما يستفاد من هذه الرواية في خصوصها أنّ المرتد الفطري تقبل منه التوبة ظاهراً وواقعاً، والله أعلم بحقائق الأمور.

لكن يمكن القول أيضاً: إنّ الرواية ناظرة إلى المرتد الملّي، وعرفنا سابقاً أنّه يستتاب، وحينئذ فإنّ هذه الرواية تقرر أنّه لو تاب ورجع إلى الإسلام جاز له الزواج بها من دون أن تكون لها عدّة منه... لكن يبقى حينئذ ذكر القتل في متن الرواية محلّ تأمّل؛ لأنّ فرض القتل هنا بعد رجوعه للإسلام، فلا مبرر لذكره وعطفه على الموت، فبعد توبته وعودته للإسلام يسقط عنه حكم القتل، فيبقى ذكر القتل وعطفه على الموت غير مبرر عقلائياً.

٢٠ـ صحيحة أبي عبيدة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العبد إذا أبق من مواليه ثمّ سرق لم يقطع وهو آبق؛ لأنّه مرتد عن الإسلام، ولكن يدعى إلى

الرجوع إلى مواليه والدخول في الإسلام، فإن أبى أن يرجع إلى مواليه قطعت يده بالسرقة ثمّ قتل، والمرتد إذا سرق بمنزلته»[١].

وهذه الرواية صحيحة السند، وهي صريحة من حيث الدلالة في أنّ حكم المرتد هو القتل، فإنّها وإن كانت واردة في الآبق، إلّا أنّ الرواية نزّلت الآبق منزلة المرتد، وبيّنت أنّ حكم المرتد هو القتل بعد أن يدعى إلى الإسلام ثانية.

٢١ـ موثقة أبي الطفيل: «أنّ بني ناجية قوماً كانوا يسكنون الأسياف، وكانوا قوماً يدّعون في قريش نسباً، وكانوا نصارى فأسلموا، ثمّ رجعوا عن الإسلام، فبعث أمير المؤمنين عليه السلام معقل بن قيس التميمي، فخرجنا معه، فلمّا انتهينا إلى القوم، جعل بيننا وبينه أمارة، فقال: إذا وضعت يدي على رأسي فضعوا فيهم السلاح، فأتاهم فقال: ما أنتم عليه؟ فخرجت طائفة فقالوا: نحن نصارى فأسلمنا لا نعلم ديناً خيراً من ديننا، فنحن عليه، قالت طائفة: نحن كنّا نصارى ثمّ أسلمنا ثمّ عرفنا أنّه لا خير من الدين الذي كنّا عليه، فرجعنا إليه، فدعاهم إلى الإسلام ثلاث مرات فأبوا، فوضع يده على رأسه، قال: فقتل مقاتليهم، وسبى ذراريهم، قال: فأتى بهم علياً عليه السلام فاشتراهم مصقلة بن هبيرة بمئة ألف درهم فأعتقهم، وحمل إلى علي عليه الصلاة والسلام خمسين ألفاً فأبى أن يقبلها، قال: فخرج بها فدفنها في داره

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٢، الكافي ٧: ٢٥٩.

ولحق بمعاوية، قال: فأخرب أمير المؤمنين عليه السلام داره وأجاز عتقهم»[1].

وهذه الرواية معتبرة سنداً، رجالها ثقات بعضهم غير إمامية، على كلام في بعضهم غير مضر، والتحقيق يقتضي أنّ الرواية معتبرة، وأبو الطفيل من خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام، والنظر في سيرته ومواقفه، وما ينقله من رواة في فضائل أمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام دليل على ذلك.

وأمّا من حيث الدلالة فهي تدلّ على أنّ المرتد الملّي يدعى إلى الإسلام، فإن أبى قتل.

٢٢ـ صحيحة عبّاد بن صهيب، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «المرتد يستتاب فإن تاب وإلّا قتل، قال: والمرأة تستتاب فإن تابت وإلّا حبست في السجن وأضر بها»[2].

والرواية صحيحة السند، رجالها من الإمامية الثقات، ودلالتها صريحة في وجوب القتل لكن بعد الاستتابة.

روايات أخرى:

من الواضح أنّنا اقتصرنا في ما مضى على ذكر الروايات الواردة في الارتداد أو المرتبطة به ارتباطاً مباشراً كمدّعي النبوّة أو المغالي لحدّ الشرك، مع أنّنا لم نستعرض جميع الروايات الواردة في ذلك، فإنّ هناك

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٩، تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٩.

(٢) التهذيب ١٠: ١٤٤.

روايات أخرى في الغلو ومدّعي النبوّة لم نذكرها في بحثنا، كما أنّنا لم نتطرّق لذكر أيّ طائفة أخرى من الروايات التي يمكن التمسّك بها في المقام أيضاً، أو لا أقل تنفع كشاهد ومؤيّد للروايات المتقدّمة، من قبيل: ما دلّ على عدم وجوب قتل المرأة إذا ارتدّت، والذي يستبطن ضمناً وجوب قتل الرجل؛ إذ لا معنى لاستثناء المرأة مع عدم وجوب قتل كليهما، ومن قبيل: ما دلّ على أنّ مرتكب الكبيرة يقتل بعد الإصرار عليها، فإنّه يوجب قتل المرتد أيضاً في الجملة.

وكذلك لم نستعرض روايات أهل السنّة في وجوب قتل المرتد، من قبيل: ما ورد عندهم في البخاري وغيره عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنّه قال: «من بدّل دينه فاقتلوه»، والذي روي عن ابن عباس بطريقين عن عكرمة تارة وأنس أخرى، كما أنّ له شواهد من حديث معاوية بن حيدة، وأبي هريرة، وعائشة، ومعاذ بن جبل، ومرسل الحسن البصري، وأكثر هذه الشواهد صحيحة عندهم[(١)]، ومن قبيل: ما روي عنه ﷺ أنّه قال: « لا يحلّ دم مسلم إلّا من إحدى ثلاث، كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس».

قال الشافعي: «وهذا حديث لا يشكّ أهل العلم بالحديث في ثبوته عن النبي صلّى الله عليه وسلم»[(٢)]. وغير ذلك من الروايات العديدة عندهم.

---

(١) اُنظر: الألباني، إرواء الغليل ٨: ١٢٤ـ ١٢٥.

(٢) الشافعي، اختلاف الحديث: ٥٣٢.

والمتحصّل أنّ الروايات التي سقناها في حكم المرتد مؤيّدة بطوائف أخرى، ومتّفقة في الجملة مع ما ورد عند أهل السنّة بطرق متكثرة في وجوب قتل المرتد.

خلاصة ونتائج لما تقدّم:

ابتدأنا البحث بذكر اثنين وعشرين رواية، وقفنا عليها في المرتد من الكتب الأربعة فقط، وهذه الروايات حسب ما أوضحنا فإنّها تدلّ مجتمعة على وجوب قتل المرتد، غاية الأمر أنّها اختلفت في توقيت حكم القتل هل يكون مشروطاً بالاستتابة أم يكون مباشرة؟ ومن خلال ما عرضناه من أنّ بعض الروايات أوضحت أنّ حكم المرتد الفطري هو القتل دون استتابة، وبعضها أوضحت أنّ حكم المرتد الملّي هو القتل بعد الاستتابة، وبعضها فصّلت الأمر بين الملّي والفطري بما ذكرنا، يتّضح أنّ الروايات المطلقة في وجوب القتل أو في وجوب الاستتابة قبل القتل لا بدّ أن تقيّد بما ذكرنا، فيحمل بعضها على الفطري والآخر على الملّي.

ونحن لسنا هنا في مقام الإفتاء وبيان الحكم الشرعي في المرتد الفطري والملّي، بل كان غرضنا الوقوف على الروايات الواردة في حكم المرتد، وتبيّن إلى الآن أنّ الروايات والبالغ عددها (٢٢) رواية، كلّها مجمعة ومتّفقة على وجوب القتل.

وأمّا أسانيد هذه الروايات، فقد اتّضح أنّ بعضها صحيح وبعضها معتبر وبعضها ضعيف.

أمّا الصحيح فبلغ عشر روايات وهي:

١ـ صحيحة الحسين بن سعيد.

٢ـ صحيحة محمّد بن مسلم الواردة في الكافي.

٣ـ صحيحة محمّد بن مسلم الواردة في الفقيه.

٤ـ صحيحة علي بن جعفر.

٥ـ صحيحة ابن محبوب.

٦ـ صحيحة هشام بن سالم.

٧ـ صحيحة بريد.

٨ـ صحيحة أبي بكر الحضرمي.

٩ـ صحيحة أبي عبيدة.

١٠ـ صحيحة عباد بن صهيب.

وأمّا خبر جميل بن دراج، فإن بنينا على وثاقة وعدالة علي بن حديد فتكون الرواية صحيحة أيضاً، ويبلغ عدد الروايات الصحيحة إحدى عشرة رواية.

نعم، تقدّم أنّ هناك كلاماً في أبي بكر الحضرمي، وأنّ روايته تدور بين الحسنة والصحيحة، فتكون الروايات الصحيحة دائرة بين التسعة والأحد عشر.

وأمّا الروايات المعتبرة الأخرى فهي بين خمسة إلى سبعة وهي:

١ـ موثقة عمّار الساباطي.

٢ـ موثقة موسى بن بكر في التهذيب.

٣ـ موثقة موسى بن بكر في الكافي.

٤ـ معتبرة ابن أبي يعفور.

٥ـ موثقة أبي الطفيل.

وأمّا خبر السكوني، فإن قلنا بوثاقة النوفلي فتكون الرواية موثقة أيضاً، ويكون العدد ستة، كما أنّ رواية الحضرمي إذا لم نقل بصحّتها فهي حسنة فتضاف إلى هذه الروايات ويكون مجموعها سبع روايات.

وفي الجملة فإنّ الروايات المقبولة بين الصحيحة والموثقة والحسنة يكون مجموعها خمس عشرة رواية، من دون حساب خبر جميل بن دراج ولا خبر السكوني، وإلّا فالمجموع يكون سبع عشرة رواية، وتبقى خمس روايات ضعيفة وهي:

١ـ خبر مسمع.

٢ـ خبر جابر.

٣ـ خبر الحارث.

٤ـ مرسلة كردين (مسمع بن عبد الملك).

٥ـ مرفوعة عثمان.

وإذا ما أضفنا خبر جميل بن دراج وخبر السكوني فسيكون الضعيف سبعة.

والمتحصل أنّ عدد الروايات المحتج بها يدور بين ١٥ ـ ١٧ رواية، والروايات الضعيفة يدور عددها بين ٥ـ ٧، وينتج من ذلك:

١ـ أنّ عدد الروايات المحتج بها هو ثلثا عدد الروايات الواردة في المقام، أي: هي أكثر من الضعيفة بمقدار الضعفين تقريباً.

٢ـ أنّ هذا العدد من الروايات الصحيحة والمعتبرة، مع إضافة الروايات الضعيفة إليه، ومع الأخذ بعين الاعتبار الطوائف الأخرى التي ذكرناها، وكذلك ورود الكثير من الروايات في طرق أهل السنّة، خصوصاً مع تصريح الشافعي حول حديث: «لا يحلّ دم مسلم إلّا من إحدى ثلاث، كفر بعد إيمان...» بأنّه لا يشكّ أهل العلم بالحديث في ثبوته عن النبيﷺ، فهذا العدد مع بقية الطوائف ومع روايات أهل السنّة، إن كان يمثّل تواتراً معنوياً أو إجماليّاً، فحينئذ تكون المسألة مسلّماً بها، ولا نقاش أو جدال حولها، أو لا يمثّل تواتراً كما يدّعى، فلا أقلّ حينئذ من القول باستفاضة الروايات عند الفريقين، ومعه أيضاً يحصل الاطمئنان بصدورها من الشارع.

وقد أشار بعض فقهائنا إلى مسألة استفاضة الروايات:

قال المحقق البحراني بعد حكمه بقتل المرتد: «والأخبار بما ذكرنا من حكم المرتد الفطري متظافرة»[1].

---

(١) الحدائق الناضرة ٢٤ : ٢٨.

كما أنّ السيد بحر العلوم ذكر بعض هذه الأخبار ثمّ عبّر عنها بعد ذلك بالأخبار المستفيضة [١].

ومن الواضح أنّ نظرهم كان إلى روايات الطائفة الشيعية دون غيرها.

٣ـ لو لم نقبل بالتواتر ولا بالاستفاضة، فلنرى هل يمكن إعمال عناية معيّنة نتمكّن معها من الجزم أو الاطمئنان بصدور هذا الحكم من الشارع أو لا؟ وهذه العناية تقوم على أساس ملاحظة أسانيد الروايات واحدة واحدة، إذ من المعلوم أنّ الحكم الشرعي المتلقّى من الشارع إمّا أن يحصل لنا العلم بصدوره فيكون حجّة أو نطمئن بصدوره فيكون حجّة أيضاً بلا حاجة إلى تعبّد يوجب علينا العمل به، أو لا يحصل لنا أحد هذين الأمرين فحينئذ نحتاج إلى تعبّد من الشارع، ومنه يظهر أنّ من ينفي حجيّة خبر الواحد إنّما ينفيها بما هي موجبة للظن لا بما هي موجبة للعلم أو الاطمئنان؛ لأنّ حجّيتهما ذاتية وغير مجعولة من الشارع حتّى نناقش في دليلية ذلك.

وعندئذ إذا تمكنّا أن نعمل عناية معيّنة توجب العلم أو الاطمئنان بصدور الحكم من الشارع، فيجب العمل به حينئذ ولا يخدش بكونه خبر آحاد.

وهذه العناية هي ما أشار إليها السيد الشهيد الصدرقدس سره عند بحثه عن حجيّة خبر الواحد، إذ من المعروف أنّ الاستدلال بخبر الواحد على حجيّة خبر الواحد يوجب الدور المنطقي وهو باطل، إذ العمل بخبر الواحد

---

(١) بلغة الفقيه ٤: ٢١٨.

يتوقّف على كونه حجّة، فكيف يستدلّ به على حجّيّة خبر الواحد؟!

من هنا حاول السيد الشهيد قدس سره التخلّص من هذا الدور، وإمكانية الاستدلال بخبر الواحد على حجّيّة خبر الواحد، وذلك عن طريق إعمال عناية معيّنة، وهي ملاحظة سند خبر الآحاد الدال على حجّيّة خبر الآحاد، فهل رواته من الإمامية الأجلّاء الأعيان بحيث تطمئن النفس بصدور ما ينقلونه؟ فحينئذ يكون الخبر وإن كان آحاداً إلّا أنّه يوجب الاطمئنان والاطمئنان حجّيّته ذاتية، فلا يكون الاستناد حينئذ إلى خبر الواحد المفيد للظن.

والخبر الذي ذكره السيد الشهيد قدس سره هو ما رواه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميري ومحمّد بن يحيى العطار جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو ـ عثمان بن سعيد ـ عند أحمد بن إسحاق... ثمّ أخذ السيد الشهيد قدس سره يبيّن جلالة قدر هؤلاء الرواة، وانتهى إلى الاطمئنان بصدق هؤلاء، وصدور الرواية عن الإمام عليه السلام [1].

ونقول حينئذ: إذا كان السيد الشهيد قدس سره يرى إمكانية حصول الاطمئنان من خبر واحد رواته من أجلّاء الإمامية، فما بالك بثمان أو عشر من الروايات الصحيحة، تدعمها ست من الروايات الموثقة، فضلاً عن الطرق الضعيفة التي تزيد الطرق قوّة كما هو معروف، فلا شكّ حينئذ من الاطمئنان بصدور الحكم من الشارع، وتضائل نسبة الخطأ والاشتباه، فضلاً

---

(١) اُنظر: بحوث في علم الأصول، تقريرات الهاشمي ٤: ٣٨٩ ـ ٣٩٢.

عن الكذب، بنسبة معتدّ بها.

ويتحصّل ممّا ذكرنا أنّ وجود هذا العدد من الروايات بين الصحيح والموثق والضعيف يوجب الاطمئنان بصدور هذا الحكم من الشارع، فحتّى لو لم نقل بالتواتر أو الاستفاضة الموجبة للاطمئنان بصدور الحكم من الشارع من دون مراجعة الأسانيد، فإنّ الاطمئنان حاصل بعد مراجعة الأسانيد وضمّ بعضها إلى بعض.

٤ـ من خلال ما تقدّم اتّضح بأنّنا لم نورد أيّ رواية تدلّ على تطبيق حكم الارتداد في زمن النبي، إذ لم نعثر على ذلك سوى بعض المراسيل التي أوردها الطبرسي في احتجاجه، وعدّة من الأخبار التي وردت في كتب أهل السنّة، وقد تكفّل السيد الأردبيلي جمعها في كتابه الحدود مع تصريحه بأنّ القتل فيها لم يكن منصباً على الارتداد الفكري فقط، بل إنّ بعضهم ارتكب أعمالاً جنائية، وأنّ بعضهم لم يدخل في الإسلام قط [١]، والظاهر صحّة ما قاله، لذا لم نجدد مبرراً للخوض في هذا الموضوع.

وأمّا ما يتعلّق بتطبيق حكم الردّة في عهد الأئمة عليهم السلام، فقد تقدّمت روايات عديدة عن الإمام علي عليه السلام تدلّ على ذلك، منها الصحيحة ومنها المعتبرة ومنها الضعيفة، وهذه الروايات بعضها وردت في الارتداد وبعضها في الغلو، وعرفنا سابقاً أنّ قتل المغالين لكونهم أشركوا وأصبحوا مرتدّين

---

(١) راجع تفاصيل ذلك في: كتاب الحدود ٤: ٥ وما بعدها.

لا لمحض الغلو وإن لم يوجب الكفر، وهذه الروايات تقدّمت بالأرقام: (٧ـ ٨ـ ٩ـ ١٧ـ ١٨ـ ٢١)، وستأتي رواية الوسائل الصحيحة في قتل عبد الله بن سبأ، وغيرها من الروايات الضعيفة الأخرى.

وأمّا في زمن بقيّة الأئمةعليهم السلام فلم نقف على حكم في ذلك سوى معتبرة ابن أبي يعفور الدالة على أمر الإمام الصادقعليه السلام بوجوب قتل مدّعي النبوّة، وقد عرفنا أنّ القتل في ذلك هو للارتداد لا غير، كما سيأتي أنّ هناك خبراً عن الإمام العسكريعليه السلام يأمر فيه بقتل أحد الغلاة، كما أنّ هناك أخباراً أخرى في الغلاة لم يسعفنا الوقت للوقوف عليها.

ثمّ لا بدّ أن ننبه أنّ عدم ثبوت تطبيق لهذا الحكم في زمن النبيصلى الله عليه وآله أو الأئمةعليهم السلام لا يعني عدم ثبوت الحكم خارجاً، فيكفي في الثبوت وجود الروايات الصحيحة والمعتبرة الدالة عليه.

نعم، لربّما يناقش في اختصاص هذا الحكم في ذلك الزمن الذي لم يقو فيه الإسلام بعد، وأنّ الارتداد يوجب وهن وضعف الإسلام، لكنّ هذا مطلب آخر غير دعوى عدم ثبوت الأخبار في ذلك، على أنّ وجود الروايات الصحيحة الصادرة في عهد الأئمةعليهم السلام يدلّك على عموم الحكم وعدم اختصاصه في زمن معيّن والله أعلم.

بعد أن أوضحنا فيما تقدّم أنّ الروايات في قتل المرتد أكثرها صحيحة

سنداً ومتعاضدة بطوائف أخرى، لا بدّ أن نقف قليلاً مع ما يمكن أن يتمسّك به في دحض هذه الروايات وعدم إمكانية التمسّك بها:

الإشكال الأوّل:

قيل ما حاصله: إنّ الكثير من روايات قتل المرتد أوردها الشيخ الكليني رحمه الله، فقد أورد (٢٣) رواية، وبعض هذه الروايات لم يُتعرّض فيها لحكم المرتد، بل تعرّضت للغلو وادّعاء النبوّة وسبّ النبي، ولم يبق سوى (١٥) رواية، وبضميمة رواية الغلو يكون المجموع (١٨) رواية، ومن هذه الـ (١٨) توجد ثلاث روايات لم تتعرّض لحكم القتل، فلم يتبق سوى (١٥) رواية تعرّضت لحكم القتل.

وفي الجملة فإنّ أكثر روايات الكافي في الباب ضعيفة السند، فقد تعرّض لها الشيخ المجلسي في مرآة العقول، وهو مع تساهله في التصحيح نسبة مع بقية الفقهاء، فلم يصحّح منها إلّا القليل، فقد كانت خلاصة حكمه على الروايات كالآتي:

الرواية السابعة في الكافي: مرسل.

الرواية (٤، ١٣، ١٤): مجهول.

الرواية (٥، ٨، ٢٣): ضعيف.

الرواية (٢، ٦، ١٥، ١٦، ١٧): ضعيف على المشهور.

الرواية (٣، ١٨، ٢٠، ٢١): حسن.

الرواية (١): حسن كالصحيح.

الرواية (١٠، ١٢): موثق.

الرواية (٢٢): موثق كالصحيح.

الرواية (٩، ١١، ١٢): صحيح.

ثمّ خلص المستشكل إلى أنّ ثلاث روايات صحيحة فقط عند المجلسي مع تساهله، وإذا أضفنا إليها الموثقة والموثقة كالصحيح والحسن كالصحيح، يكون المجموع سبع روايات فقط، وتكون (١٦) رواية ضعيفة سنداً، أعم من (المرسل، المجهول، الضعيف، الضعيف على المشهور، الحسن).

فيكون ثلثا روايات الكافي الواردة في الباب ضعيفة، فدعوى أنّ أكثر الروايات صحيحة هي دعوى باطلة.

الجواب:

أوّلاً: لا نسلّم بدعوى أنّ المجلسي في تعليقه على الكافي كان متساهلاً في التصحيح والتضعيف بالمقارنة مع بقية الفقهاء، بل الظاهر أنّه كان مجتهداً كغيره، وافق الفقهاء ببعض أحكامه، واختلف معهم في غيرها، فضعّف ما صحّحوه، أو صحّح ما ضعّفوه، فلا يظهر منه التساهل إطلاقاً كما سيأتي بيانه عند ملاحظة أحكامه على الروايات محلّ البحث، وحينئذ فاعتبار المجلسي معياراً في المسألة لا وجه له إطلاقاً.

ثانياً: لو قبلنا أحكام المجلسي السندية على الروايات محلّ البحث، فلا ننتهي إلى نتيجة أنّ ثلثي الروايات ضعيفة؛ لأنّ المجلسي وغيره من علماء الفقه والأصول يرون أنّ الحديث الحسن من الأحاديث المعتبرة، ولم نسمع يوماً بأنّ الحديث الحسن من قسم الضعيف، إذ من الواضح أنّ التقسيم الرباعي للأحاديث جاء في وقت متأخّر، والمتقدّمين كانوا يقسّمون الحديث إلى الصحيح والضعيف اعتماداً على القرائن، حتّى جاء زمن العلّامة وابن طاووس وتمّ فيه تقسيم الحديث إلى أربعة أقسام: الصحيح والحسن والموثق والضعيف، وبناء على تقسيمهم فقد أدرجوا الحسن في القسم المقبول المعتبر لا المردود، فكيف تمّ احتساب أربع روايات حسنة عند المجلسي من القسم الضعيف؟! فبضميمة هذه الروايات الأربع يكون مجموع الروايات المعتبرة (إحدي عشرة رواية من مجموع ٢٣ رواية) وهي نسبة النصف تقريباً.

وهذا العدد من الروايات المعتبرة بكافة أنواعها من الصحيح والموثق والحسن لا يبعد معه حصول الوثوق بصدور الحكم من الشارع كما أشرنا إليه سابقاً؛ إذ إنّ خبر الواحد الثقة يفيد الظنّ كما هو معلوم، فكلّما ازداد عدد المخبرين الثقات ازدادت نسبة الوثوق بالصدور وقلّ معها احتمال الكذب أو الخطأ، كما أنّ خبر الواحد الضعيف لا يعني معه الجزم بعدم صدور الحكم، بل يوجب الاحتمال؛ لأنّ الضعيف مشكوك الصدور لا مقطوع بعدمه كما هو بديهي ومعروف لكلّ طلّاب العلم، فوجود الأخبار الضعيفة مع المعتبرة يوجب زيادة الوثوق بصدور الحديث لا العكس.

ثالثاً: نحن لا نتّفق مع جميع الأحكام التي ذكرها المجلسي على الروايات محلّ البحث، فمثلاً رواية ابن أبي يعفور المروية في الكافي، قال عنها المجلسي: مجهول! مع أنّ الرواية موثقة ولا يوجد في رواتها أحد المجاهيل، بل كلّ رواتها من الإمامية الثقات الأجلّاء سوى ابن فضّال وهو ثقة، فلعلّ الشيخ المجلسي قدس الله نفسه قد سها قلمه الشريف حين حكم على سندها بالجهالة؛ ولذا فقد صرّح جملة من العلماء بأنّ الرواية موثقة أو معتبرة، منهم الخونساري [(١)] والمحقق الخوئي [(٢)] والسيد محسن الأمين العاملي [(٣)] والسيد صادق الروحاني [(٤)].

وكذلك الرواية الثامنة من الكافي، وهي رواية هشام بن سالم، فهي صحيحة وليست ضعيفة، ورواتها من أجلّاء الإمامية، فقد رواها الكليني عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم، فتضعيف المجلسي لها من غرائب الأمور، وقد صرّح بصحّتها المحقق الأردبيلي [(٥)] والسيد الكلبايكاني [(٦)]، والأمر بيّن ظاهر بأدنى تأمّل في سندها.

---

(١) جامع المدارك ٧: ١١٢.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٦٦.

(٣) أعيان الشيعة ٣: ٥٦٤.

(٤) فقه الصادق ٢٥: ٤٧٧.

(٥) مجمع الفائدة ١٣: ٣٢٤.

(٦) كتاب الطهارة: ٣٥٥.

وكذلك رواية موسى بن بكر، وهي الرواية الثانية في الكافي، فهي ليست ضعيفة، بل موثقة؛ لأنّ موسى ثقة على عدّة من المباني كما أشرنا سابقاً، ولذا نرى توثيقه والعمل على روايته عند عدّة من الفقهاء كالميرزا القمّي(١) والمحقق الخوئي(٢) والشيخ الفياض(٣) والسيد الحائري(٤)، بل إنّ المجلسي بنفسه تراجع عن حكمه هذا في كتابه الآخر ملاذ الأخيار، وقال عن هذه الرواية: ضعيف كالموثق(٥).

فبضميمة هذه الروايات إلى ما سبق، يتّضح أنّ أربع عشرة رواية معتبرة سنداً من الروايات الواردة في خصوص الكافي فقط.

وأمّا بقيّة أحكام الشيخ المجلسي على الروايات فهي أيضاً غير منسجمة مع التحقيق العلمي ولا مع آراء العلماء، فعبّر عن أربع روايات بالحسنة مع أنّ التحقيق يقتضي أنّها صحيحة، وكذلك عبّر عن رواية بالموثق كالصحيح والتحقيق يقتضي أنّها صحيحة، وعبّر عن خبر بأنّه حسن كالصحيح والتحقيق أنّه صحيح، وهكذا فإنّ التحقيق لا يتوافق مع الكثير من أحكام الشيخ المجلسي، وبذلك يتبيّن أنّ أكثر روايات الكافي صحيحة

---

(١) جامع الشتات ٤: ٤٢٤.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٠: ٣٣.

(٣) تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ٦: ١٢.

(٤) القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٥٥.

(٥) ملاذ الأخيار ١٦: ٢٧٢.

من الجهة السندية.

رابعاً: أنّ الاستدلال بالروايات غير مقتصر على ما ورد في الكافي فقط، فقد وردت روايات أخرى صحيحة لم يذكرها الكافي، والعبرة بمجموع الروايات من الكتب المختلفة، ولا اعتماد على روايات كتاب بعينه، وقد عرفنا أنّ أكثر الروايات التي أوردناها صحيحة أو معتبرة سنداً.

خامساً: فيما يتعلّق بعدد الروايات المتعلّقة بالمرتد، في خصوص ما ذكره الكافي من الروايات التي عددها ثلاث وعشرون رواية، فهناك رواية تتعلّق بالسبّ ونحن لم نوردها هنا، وهناك رواية تتعلّق بإفطار شهر رمضان ونحن لم نوردها هنا أيضاً، وهناك روايتان تتعلّقان بالصبي إذا شبّ واختار الشرك ولم يبيّن فيهما حكم المرتد ونحن لم نذكرهما هنا أيضاً، وهناك رواية تتعلّق بزنديق شهد عليه عدلان ونحن لم نذكرها أيضاً.

نعم، أدخلنا رواية من شكّ في النبي، ومن زعم أنّه نبي؛ ذلك لشمولهما للمرتد، فحكم القتل توجّب عليهما؛ لأنّهما ارتدّا بادّعاء النبوّة أو الشك في النبي.

فلو تنزّلنا وأخرجناهما من البحث أيضاً، وهما معتبرة ابن أبي يعفور وخبر الحارث فسيبقى فيما ذكرناه من الروايات عشرون رواية، أربع عشرة رواية من الكافي، والبقية من غيره، ولا تتغيّر المحصّلة النهائية التي خرجنا بها سوى أنّ الروايات الموثقة تنقص واحدة، والروايات الضعيفة تنقص

واحدة، وتبقى الروايات الصحيحة على حالها، فيكون عندنا عشر روايات صحيحة، وأربع معتبرة، وست ضعيفة. ومن العشر الصحيحة سبع في الكافي، ومن الأربع المعتبرة اثنان في الكافي، فتكون الروايات المحتج بها في الكافي بعد التنزّل وحذف ادّعاء النبوّة والشك في النبي تسعاً من مجموع أربع عشرة رواية.

على أنّه كما أشرنا أنّنا لا نسلّم بخروج هذه الروايات عن محلّ البحث، فهما من المصاديق الواضحة للارتداد.

ونشير أيضاً أنّه مع احتساب مدّعي النبوّة مرتداً سيزداد عدد الروايات أيضاً؛ لأنّ هناك خبرين آخرين في الوسائل لم نوردهما فيما تقدّم، وهما خبر أبي بصير وخبر ابن فضّال [1].

الإشكال الثاني:

قيل ما حاصله: إنّ مجموع روايات وجوب قتل المرتد في كتاب وسائل الشيعة ومستدرك الوسائل والتي جمعت الكتب الأربعة وغيرها هي إحدى وعشرون رواية، والادّعاء بأنّ أكثر هذه الروايات صحيح السند مجانب للصحة وخلاف التحقيق، فالروايات الصحيحة على أحسن الأحوال تكون ستاً لا أكثر، ومع إضافة الموثقة والمعتبرة تكون الروايات المقبولة عند العلماء ثمان روايات، أربع منها في الكافي وهي: رواية علي بن جعفر

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٣٧، ٣٣٨.

عن الإمام الكاظم عليه السلام، ورواية محمّد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، ورواية الحسن بن محبوب عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ورواية عمار الساباطي عن الإمام الصادق عليه السلام، وأربع روايات في غير الكافي وهي: رواية الحسين بن سعيد عن الإمام الرضا عليه السلام، ورواية محمّد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، ورواية عباد بن صهيب عن الإمام الصادق عليه السلام، ورواية السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام.

وأمّا ما تبقّى من الروايات الثلاث عشرة فثمان منها مرسلة، وخمس ضعيفة، يعني أقل من ثلث الروايات صحيح فقط.

الجواب:

أوّلاً: أنّ هذا الإشكال يحمل في داخله تناقضاً واضحاً مع ما ذكره في إشكاله الأوّل، إذ ذكر هنا أنّ مجموع الروايات هو (٢١) رواية منها ثمان مراسيل، بينما قال في إشكاله الأوّل أنّ روايات الكافي المتعلّقة بالارتداد هي ١٥ رواية، وبإضافة ما ورد في الغلاة تكون ثمان عشرة رواية، ثلاث منها لم يذكر فيها حكم المرتد فبقي منها (١٥) رواية، فنحن إذا أسقطنا له روايات الغلو الثلاث أيضاً من باب التنزّل، لبقي (١٢) رواية من الكافي، وحتّى يكون مجموع الروايات (٢١) رواية، فسنكون بحاجة إلى (٩) روايات فقط من بقيّة الكتب، فإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أنّ كلّ روايات هذا الباب من الكافي فيها مرسلة واحدة، وقد أسقطها المستشكل من الحساب لعدم بيان حكم المرتد فيها، فستكون الاثنا عشرة رواية في الكافي

كلّها غير مرسلة، وإذا ما أضفنا أنّ المستشكل صرّح باعتبار أربع روايات من الفقيه والتهذيب، صار عندنا (١٦) رواية غير مرسلة، وبقي من مجموع الروايات الـ (٢١) خمس فقط، فلا ندري كيف عثر المستشكل على ثمان مراسيل من مجموع خمس؟!

إنّ الحوار في هكذا أمور لا بدّ أن يكون علميّاً وخاضعاً للأدلة، لا أن تكون النتيجة محسومة مسبقاً ومن ثمّ نحاول ليَ عنق الدليل باتّجاهها.

ونحن هنا لا ننكر وجود روايات مرسلة في الموضوع ـ سنذكرها لاحقاً ـ لكن نقول: إنّ العدد الذي ذكره في روايات الكافي مع الأربع المعتبرة الأخرى لا يناسب أنّ عدد المراسيل ثمان من إحدى وعشرين، إذ لا معنى أن يسقط مجموعة من روايات الكافي مع اعترافه بدلالتها على القتل، ويأتي بروايات المراسيل من كتاب دعائم الإسلام، ثمّ يقول: إنّ المجموع (٢١) رواية ومنها ثمان مراسيل، فإنّ فيه نوعاً من عدم الأمانة العلمية.

وليته بيّن بالأرقام ما هي الثماني المرسلة، وما هي الخمس الضعيفة، وأيّ روايات عنده تدخل في المرتد وأيّ منها لا تدخل، حتّى يكون الحوار بصورة أدّق.

ثانياً: ظهر ممّا قدمناه أعلاه ـ في الخلاصة والنتائج ـ أنّ الروايات الصحيحة في الكتب الأربعة فقط هي عشر، والمعتبرة أربع، فيكون المجموع أربع عشرة رواية، وليس ثماني كما يدّعى، فهو لم يذكر صحيحة هشام بن سالم ولا صحيحة بريد ولا صحيحة الحضرمي ولا غيرها ممّا قدمناه.

كما أنّنا فيما سبق قد توقّفنا في معتبرة السكوني المروية في الفقيه، وهو هنا عدّها من المعتبرات، فسوف تزداد نسبة الروايات المعتبرة واحدة!

والخلاصة أنّ كلّ من يراجع أسانيد الروايات سيصل إلى نتيجة مغايرة لما ذكره المستشكل بدون شك وريب.

ثالثاً: نحن فيما سبق اقتصرنا على نقل الروايات من الكتب الأربعة؛ إذ هي المحور الأساس الذي تدور عليه روايات الفقه، وانتهينا إلى صحّة واعتبار أكثر تلك الروايات، فلا بأس أن نذكر بقية الروايات مع ضعف أكثرها للتأييد والاستئناس ليس إلّا، ولبيان أنّ عدد الروايات مجتمعة هو أكثر من (٢١) بكثير، وإليكم ذلك:

١ـ محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في (كتاب الرجال) عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عثمان العبدي، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبيه، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «إنّ عبد الله بن سبأ كان يدّعي النبوّة، وكان يزعم أنّ أمير المؤمنينعليه السلام هو الله- تعالى عن ذلك- فبلغ أمير المؤمنينعليه السلام فدعاه فسأله، فأقرّ وقال: نعم، أنت هو، وقد كان ألقي في روعي أنّك أنت الله وأنا نبي، فقال له أمير المؤمنينعليه السلام: ويلك قد سخر منك الشيطان، فارجع عن هذا ثكلتك أمّك وتب، فأبى، فحبسه واستتابه ثلاثة أيام فلم يتب، فأخرجه فأحرقه بالنار»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٣٦.

وهذه الرواية ضعيفة من الجهة السندية، لجهالة محمّد بن عثمان العبدي وسنان والد عبد الله بن سنان.

٢ـ وعنه، عن سعد، عن يعقوب بن يزيد، ومحمّد بن عيسى جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول- وهو يحدّث أصحابه بحديث عبد الله بن سبأ، وما ادّعى من الربوبية لأمير المؤمنين عليه السلام- فقال: إنّه لما ادّعى ذلك فيه استتابه أمير المؤمنين عليه السلام فأبى أن يتوب، فأحرقه بالنار»[١].

هذه الرواية صحيحة لا شائبة في سندها، وكلّهم من الإمامية الثقات، وهي تدلّ على أنّ الإمام علي عليه السلام أحرق عبد الله بن سبأ لمغالاته في الإمام وادّعائه ربوبيّته.

٣ـ وعن الحسين بن الحسن بن بندار، عن سهل بن زياد- في حديث- «أنّ أبا الحسن العسكري عليه السلام كتب إلى بعض أصحابنا في كتاب في حقّ الغلاة، قال: وإن وجدت من أحد منهم خلوة فاشدخ رأسه بالصخرة»[٢].

وهذه الرواية ضعيفة من الجهة السندية أيضاً.

١ـ مرسل الدعائم عن علي عليه السلام: «وروينا عن علي صلوات الله عليه أنّه أمر بقتل المرتد، قال: من ولد على الإسلام فبدّل دينه قتل ولم يستتب، ومن

(١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٣٧.

كان على غير دين الإسلام فأسلم ثمّ ارتدّ يستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب وإلّا قتل، وإن كانت امرأة حبست حتّى تموت أو تتوب»[١].

٢ـ ما ورد في الجعفريات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمّد، حدّثني موسى قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين: «أنّ علياً رفع إليه رجل نصراني أسلم ثمّ تنصّر، فقال علي عليه السلام: أعرضوا عليه الهوان ثلاثة أيام، وكلّ ذلك يطعمه من طعامه، ويسقيه من شرابه، فأخرجه يوم الرابع، فأبى أن يسلم، فأخرجه إلى رحبة المسجد فقتله، وطلب النصارى جثته بمئة ألف فيه، فأبى عليه السلام، فأمر به فأحرق بالنار، وقال: «لا أكون عوناً للشيطان عليهم»[٢].

٣ـ مرسل الدعائم عن علي عليه السلام، أنّه قال في حديث: «ومن كان على غير دين الإسلام وأسلم ثمّ ارتدّ، فإنّه يستتاب ثلاثة أيام فإن تاب وإلّا قتل»[٣].

٤ـ مرسل الدعائم عن علي عليه السلام: «أنّه كان يستتيب المرتد إذا أسلم ثمّ ارتدّ، ويقول: إنّما يستتاب من دخل ديناً ثمّ رجع عنه، فأمّا من ولد في الإسلام فإنّا نقتله ولا نستتيبه»[٤].

---

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٩٨.

(٢) المستدرك ١٨: ١٦٥.

(٣) المستدرك ١٨: ١٦٥.

(٤) المستدرك ١٨: ١٦٣.

٥ـ ما ورد في الجعفريات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمّد، حدّثني موسى قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جدّه: «أنّ علياً كان يستتيب الزنادقة، ولا يستتيب من ولد في الإسلام، ويقول: إنّما نستتيب من دخل في ديننا ثمّ رجع عنه، أمّا من ولد في الإسلام فلا نستتيبه»[1].

٦ـ مرسل الدعائم: «روينا عن رسول الله ﷺ، قال: «من بدّل دينه فاقتلوه»[2].

٧ـ مرسل الدعائم عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن آبائه: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان لا يزيد المرتد على تركه ثلاثاً يستتيبه، فإذا كان اليوم الرابع قتله من غير أن يستتاب، ثمّ يقرأ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا**﴾ الآية».

ورواه في الجعفريات: بالسند المتقدّم، عنه عليه السلام مثله، وفيه: «قتله بغير توبة»[3].

٨ـ مرسل الدعائم عن علي عليه السلام: «أنّه أتي بمستورد العجلي، وقد قيل: إنّه قد تنصّر وعلّق صليباً في عنقه، فقال له قبل أن يسأله، وقبل أن يشهد

(١) المستدرك ١٨: ١٦٣.

(٢) المستدرك ١٨: ١٦٣.

(٣) المستدرك ١٨: ١٦٦.

عليه: ويحك يا مستورد، إنّه قد رفع إليّ أنّك قد تنصّرت، ولعلك أردت أن تتزوّج نصرانية، فنحن نزوّجك إياهما، قال: قدوس قدوس، قال: فلعلك ورثت ميراثاً من نصراني، فظننت أنّا لا نورّثك، فنحن نورثك، لأنّا نرثهم ولا يرثوننا، قال: قدوس قدوس، قال: فهل تنصّرت، كما قيل؟ فقال: نعم، تنصّرت، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الله أكبر، فقال المستورد: المسيح أكبر، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بمجامع ثيابه، فأكبه لوجهه فقال: طؤوه عباد الله، فوطؤوه بأقدامهم حتّى مات»[(١)].

٩ـ دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنّه أتاه قوم فقالوا: أنت إلهنا وخالقنا ورازقنا وإليك معادنا، فتغيّر وجهه، وارفضّ عرقاً، وارتعد كالسعفة، تعظيماً لجلال الله وخوفاً منه، وقام مغضباً، ونادى لم حوله، وأمرهم فحفروا حفيراً، وقال: لأشبعنّك اليوم شحماً ولحماً، فلمّا علموا أنّه قاتلهم قالوا: إن قتلتنا فأنت تحيينا، فاستشاط غضباً عليهم وأمر بضرب أعناقهم، وأضرم لهم ناراً في ذلك الحفير فأحرقهم، وقال:

لما رأيت اليوم أمراً منكراً   أضرمت ناري ودعوت قنبراً»[(٢)]

١٠ـ دعائم الإسلام عنه عليه السلام: «أنّه أتي بالزنادقة من البصرة، فعرض عليهم الإسلام واستتابهم فأبوا، فحفر لهم حفيراً وقال: لأشبعنّك اليوم شحماً

---

(١) المستدرك ١٨ : ١٦٤.

(٢) المستدرك ١٨ : ١٧٠.

ولحماً، ثمّ أمر بهم فضربت أعناقهم، ثمّ رماهم في الحفير، ثمّ أضرم عليهم ناراً فأحرقهم، وكذلك كان يفعل بالمرتد ومن بدّل دينه، وأمر بإحراق نصراني ارتدّ، فبذل النصارى في جثّته مئة ألف درهم، فتأبّى عليهم، وأمر به فأحرق بالنار، وقال: وما كنت لأكون عوناً للشيطان عليهم، ولا ممن يبيع جثة كافر، ولما أحرق (صلوات الله عليه) الزنادقة الذين ذكرنا، وكان أمر قنبراً بحرقهم، قال:

لما رأيت اليوم أمراً منكراً أضرمت ناري ودعوت قنبراً»[1]

١١ـ ما رواه الشيخ الجليل الحسين بن عبد الوهاب المعاصر للمفيد رحمه الله في كتاب عيون المعجزات، نقلاً من كتاب الأنوار تأليف أبي علي الحسن بن همام: حدّثنا العباس بن الفضل، قال: حدّثنا موسى بن عطية الأنصاري، قال: حدّثنا حسان بن أحمد الأزرق، عن أبي الأحوص، عن أبيه، عن عمار الساباطي، قال: «قدم أمير المؤمنين عليه السلام المدائن، فنزل بإيوان كسرى، وكان معه دلف بن مجير منجم كسرى، فلمّا زال الزوال، قال لدلف:- قم معي إلى أن قال-: ثمّ نظر إلى جمجمة نخرة، فقال لبعض أصحابه: خذ هذه الجمجمة وكانت مطروحة، وجاء إلى الإيوان وجلس فيه، ودعا بطست وصب فيه ماء، وقال له: دع هذه الجمجمة في الطست، ثمّ قال عليه السلام: أقسمت عليك يا جمجمة، أخبرني من أنا؟ ومن أنت؟ فنطقت الجمجمة

(١) المستدرك ١٨ : ١٦٧.

بلسان فصيح، وقالت: أمّا أنت، فأمير المؤمنين، وسيّد الوصيين، وأمّا أنا، فعبد الله وابن أمة الله كسرى أنوشيروان.

فانصرف القوم الذين كانوا معه من أهل ساباط إلى أهاليهم، وأخبروهم بما كان وبما سمعوه من الجمجمة، فاضطربوا واختلفوا في معنى أمير المؤمنين عليه السلام، وحضروه، وقال بعضهم فيه مثل ما قال النصارى في المسيح، ومثل ما قال عبد الله بن سبأ وأصحابه [فقال له أصحابه:] فإن تركتهم على هذا كفر الناس، فلمّا سمع ذلك منهم، قال لهم: ما تحبون أن أصنع بهم؟ قال: تحرقهم بالنار، كما أحرقت عبد الله بن سبأ وأصحابه، فأحضرهم وقال: ما حملكم على ما قلتم؟ قالوا: سمعنا كلام الجمجمة النخرة، ومخاطبتها إياك، ولا يجوز ذلك إلّا لله تعالى، فمن ذلك قلنا ما قلنا، فقال عليه السلام: ارجعوا إلى كلامكم وتوبوا إلى الله، فقالوا: ما كنّا نرجع عن قولنا، فاصنع بنا ما أنت صانع، فأمر أن تضرم لهم النار فحرقهم، فلمّا احترقوا، قال: اسحقوهم واذروهم في الريح، فسحقوهم وذروهم في الريح، فلمّا كان اليوم الثالث من إحراقهم دخل إليه أهل الساباط وقالوا: الله الله في دين محمّد صلى الله عليه وآله، إنّ الذين أحرقتهم بالنار، قد رجعوا إلى منازلهم أحسن ما كانوا، فقال عليه السلام: أليس قد أحرقتموهم بالنار، وسحقتموهم وذريتموهم في الريح؟! قالوا: بلى، قال: أحرقتهم أنا، والله أحياهم، فانصرف أهل ساباط متحيرين»[١].

---

(١) المستدرك ١٨: ١٦٩.

١٢ـ وروى الشيخ شاذان بن جبرئيل القمي في كتاب الفضائل: بإسناده عن أبي الأحوص، ما يقرب منه، وفي آخره: «فسمع بذلك أمير المؤمنين عليه السلام، وضاق صدره فأحضرهم، وقال: يا قوم، غلب عليكم الشيطان، إن أنا إلّا عبد الله، أنعم عليّ بإمامته وولايته ووصية رسوله صلى الله عليه وآله، فارجعوا عن الكفر، فأنا عبد الله وابن عبده، ومحمّد صلى الله عليه وآله خير منّي، وهو أيضاً عبد الله، وإن نحن إلّا بشر مثلكم، فخرج بعضهم من الكفر وبقي قوم على الكفر ما رجعوا، فألحّ عليهم أمير المؤمنين عليه السلام بالرجوع فما رجعوا، فأحرقهم بالنار، وتفرّق منهم قوم في البلاد، وقالوا: لولا أنّ فيه الربوبية ما كان أحرقنا في النار»[(١)].

وكما اتّضح فإنّ كلّ هذه الروايات ضعيفة سوى الخبر الثاني المروي عن الكشي في قتل عبد الله بن سبأ، لكنها تنفع مؤيّدات وشواهد للروايات المعتبرة المتقدّمة، وتزيد من نسبة الوثوق والاطمئنان.

الإشكال الثالث:

قيل: إنّ دعوى تواتر الروايات الواردة في حكم المرتد هي دعوى جزافية، فالتواتر لا بدّ فيه من الكثرة العددية التي يمتنع معها التواطؤ على الكذب، فكيف نقطع بالصدور مع وجود أكثر من ثلثي الروايات ضعيفة بين مرسل مجهول وضعيف، فحتّى عدد (٢١) لو فرضنا باعتبارها جميعاً، فهي لا توجب العلم إلّا عند القطّاع، وقطع القطّاع ليس بحجّة على غيره.

---

(١) المستدرك ١٨: ١٧٠.

الجواب:

أوّلاً: لا بدّ من التنبيه أنّ المستشكل لم يكن دقيقاً في معرفة الاصطلاحات، فمن الملاحظ أنّه خلط بين التواتر وحصول العلم، فكلّ تواتر يفيد العلم، لكن ليس كلّ ما يفيد العلم هو متواتر، لذا فإنّ العلم الحاصل من التواتر هو ذلك العلم الحاصل من مجرد الكثرة من دون ملاحظة خصوصية الأفراد، فلا معنى لقوله: كيف نحصل على التواتر من روايات فيها مضافاً للصحيح المراسيل والمجاهيل والضعفاء، فالخبر المتواتر هو ذلك الخبر المفيد للعلم من دون ملاحظة حال المخبرين لكثرتهم التي يؤمن معها من التواطؤ على الكذب، ولذا فإنّ من المعلوم عند علماء الفريقين أنّ الخبر المتواتر يعمل به من دون ملاحظة آحاد إسناده.

من هنا يمكن القول: إنّ وجود كثرة من الأخبار عند الطائفة الشيعية، ومثلها عند الطائفة السنيّة، مع اختلاف العقيدة والرؤى والأفكار، يوجب الاطمئنان بالصدور، ويستبعد معه إمكانية التواطؤ على الكذب.

ثانياً: أنّ محلّ البحث كما لا يخفى هو إرادة تحصيل العلم أو الاطمئنان بالصدور، والتواتر أحد طرق الحصول على ذلك ليس إلّا، فمع التشكيك بالتواتر يمكن دعوى الاطمئنان بالصدور بما ذكرناه سابقاً من ملاحظة عدد الأسانيد الصحيحة والموثقة والضعيفة، فكلّما كان ازداد عدد الروايات الصحيحة والمعتبرة ازدادت نسبة الاطمئنان بالصدور، وكلّما كثرت معها الروايات ولو الضعيفة ازدادت النسبة أكثر؛ لما ذكرناه من أنّ

الضعيف لا يساوق العدم ولا يجزم معه بعدم الصدور، بل يوجب الشك واحتمال الصدور، فهو يزيد في نسبة الوثوق بصدور الرواية.

وحينئذ فلا يبعد دعوى حصول الاطمئنان بما ذكرناه من الروايات، خصوصاً أنّ نسبة الصحيح والمعتبرة فيها تجاوز ثلثي الروايات، وقد عرفنا أنّ الشهيد الصدرقدّس سرّه حاول الحصول على الاطمئنان من رواية واحدة رواتها من الأجلّاء الأعيان من الطائفة، فدعوى أنّ وجود (٢١) رواية معتبرة لا يوجب العلم إلّا للقطّاع، هي دعوى جزافية مجانبة للصواب.

١ـ صحيحة هشام بن سالم: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سأل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفعه إلى الإمام»[١].

وهذه الرواية صحيحة السند، على كلام بسيط في إبراهيم بن هاشم، باعتبار عدم وجود توثيق صريح فيه، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ التحقيق يقتضي وثاقته.

على أنّه لو تنزّلنا عن القول بصحّة الرواية، فلا شك من القول بحسنها، ولذا فإنّ غالب الفقهاء ما بين القول بالصحّة أوالحسن، وننبّه مجدّداً هنا بأنّ

(١) الكافي ٧: ٢٥٩.

الحديث الحسن ليس من قسم الضعيف كما يدّعي بعض المستشكلين، بل هو من قسم الحديث المعتبر، وهو ما عليه العلماء من زمن التقسيم الرباعي وإلى يومنا هذا.

وعلى كلّ حال، فقد صرّح عدد من المحققين بصحّة هذه الرواية، منهم: السيد الخونساري[1] والسيد الخوئي[2] والشيخ المنتظري[3]، بل على الظاهر أنّها صحيحة عند كلّ من يرى وثاقة إبراهيم بن هاشم، وهم كُثر.

وأمّا الدلالة فإنّ لفظة (يقتله) ظاهرة في الوجوب، كما أنّ الرواية صريحة في عدم وجوب تولّي القتل من قبل الإمام.

٢ـ صحيحة محمّد بن مسلم: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من هذيل كان يسبّ رسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ ذلك النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: من لهذا، فقام رجلان من الأنصار فقالا: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتّى أتيا عربة[4] فسألا عنه، فإذا هو يتلقّى غنمه، فلحقاه بين أهله وغنمه فلم يسلّما عليه، فقال: من أنتما وما اسمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ فقال: نعم، فنزلا وضربا عنقه، قال محمّد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ

(١) جامع المدارك ٧: ١٠٩.

(٢) تكملة منهاج الصالحين ١: ٢٦٤.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٤٤.

(٤) المراد منها أحد النواحي قرب المدينة.

النبيّ ﷺ أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»[1].

والرواية صحيحة السند، وإبراهيم بن هاشم ثقة، وبقية رجالها إمامية ثقات.

وأمّا من حيث الدلالة فلا شكّ في وجوب قتل سابّ النبي ﷺ فيها، لكن هل يقع لكلّ أحد أم لا بدّ من إذن السلطان؟ فحيث إنّ النبي هو القائد السياسي في وقته، وهو أمر بقتله، فقد يقال: إنّه لا يمكن أن نستفيد من الرواية جواز قتله لكلّ أحد.

نعم، ما ورد في ذيل الرواية من كلام الإمام الباقر عليه السلام، يظهر منه وجوب القتل لكلّ أحد، لكنّه مشروط بعدم الخوف على النفس.

٣ـ رواية عليّ بن جعفر: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر قال: أخبرني أخي موسى عليه السلام قال: «كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي ـ عامل المدينة ـ فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعلّة، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصورة فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي، وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلّهم، وبين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من أهل وادي القرى قد ذكر النبي ﷺ فنال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبدالله انظر في الكتاب، قال: حتّى

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٧.

أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤدَّب ويضرب ويعزَّر (يعذَّب) ويحبس، قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبيﷺ ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبيﷺ وبين رجل من أصحابه فرق؟! فقال الوالي: دع هؤلاء يا أبا عبدالله لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبداللهعليه السلام: أخبرني أبي أنّ رسول اللهﷺقال: الناس فيَّ أُسوة سواء، من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منّي، فقال زياد بن عبيدالله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عبداللهعليه السلام»[1].

والرواية في سندها سهل بن زياد، وهو محلّ خلاف، فبعضهم يرى ضعفه، وبعضهم يرى وثاقته، وبعضهم يرى صحّة أحاديثه في خصوص الكافي باعتبار أنّ الكليني انتقى رواياته انتقاءً، وليس هنا محلّ تفصيل ذلك.

وأمّا من حيث الدلالة فهي صريحة في وجوب قتل سابّ النبيﷺ من دون أن يرفع إلى السلطان.

٤ـ خبر الحسن بن علي الوشاء: الحسين بن محمّد، عن علي بن محمّد (معلى بن محمّد على ما في التهذيب)[2]، عن الحسن بن علي الوشاء قال:

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٦ـ ٢٦٧.

(٢) التهذيب ١٠: ٨٥ .

سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «شتم رجل على عهد جعفر بن محمّد عليهما السلام رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتي به عامل المدينة، فجمع الناس، فدخل عليه أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعلّة وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس، واستأذنه في الاتكاء، وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن يقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعة الرأي وأصحابه، فقال: ما ترون؟ فقال: يؤدّب، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أصحابه فرق»[1].

وهذه الرواية ضعيفة من الجهة السندية، فإنّ في سندها معلى بن محمّد، وقد قال فيه النجاشي: مضطرب الحديث والمذهب، وقال ابن الغضائري: يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً.

وبنى السيد الخوئي قدس سره على وثاقته، فقال بعد أن ذكر الأقوال في حقّه، وأنّه ورد في تفسير القمي وكامل الزيارات: «الظاهر أنّ الرجل ثقة يعتمد على رواياته، وأمّا قول النجاشي من اضطرابه في الحديث والمذهب فلا يكون مانعاً عن وثاقته، أمّا اضطرابه في المذهب فلم يثبت كما ذكره بعضهم، وعلى تقدير الثبوت فهو لا ينافي الوثاقة، وأمّا اضطرابه في الحديث فمعناه أنّه قد يروي ما يعرف، وقد يروي ما ينكر، وهذا أيضاً لا ينافي الوثاقة، ويؤكّد ذلك قول النجاشي: وكتبه قريبة. وأمّا روايته عن

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٦.

الضعفاء على ما ذكره ابن الغضائري، فهي على تقدير ثبوتها لا تضر بالعمل بما يرويه عن الثقات، فالظاهر أنّ الرجل معتمد عليه»[(١)].

كما يرى بعض آخر اعتبار رواياته لكونه من مشايخ الإجازة، كالسيد صادق الروحاني[(٢)].

وكيف ما كان فإنّ الرجل مختلف فيه، فعدّة على تضعيفه، وعدّة على توثيقه.

وأمّا من حيث الدلالة فهذه الرواية تدور حول نفس قصّة الرواية السابقة، إلّا أنّه لم يذكر فيها حكم سابّ النبيّ ﷺ، واقتصرت على اعتراض الإمام عليه السلام على ما ذكروه من أحكام، وكيف أنّهم لم يفرّقوا في الحكم بين سابّ الصحابي وسابّ النبيّ ﷺ، وفيها دلالة قوية على أنّ حكم سابّ النبيّ ﷺ أقوى مما ذكروه في الرواية من آراء، ولا يبعد إرادة القتل؛ لأنّ ما ذكروه في الرواية هو قطع اللسان أو التأديب، وقد اعترض الإمام عليه السلام على كليهما؛ لأنّ ذلك يساوي بين الرسول وأصحابه.

٥ـ خبر علي بن حديد: محمّد بن عمر الكشي في (كتاب الرجال)، عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن علي بن حديد، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام فقال: «إنّي

---

(١) معجم رجال الحديث ١٩: ٢٨٠.

(٢) فقه الصادق ١: ١٣٩.

سمعت محمّد بن بشير يقول: إنّك لست موسى بن جعفر الذي هو إمامنا وحجّتنا - إلى أن قال- : فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أوليس حلال لي دمه؟ مباح كما أبيح دم السبابّ لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام؟ قال عليه السلام: نعم حلّ والله، حلّ والله دمه، وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه- إلى أن قال-: فقلت: أرأيت إذا أنا لم أخف أن أغمر بذلك بريئاً ثمّ لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟ فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره من شيء»[1].

والرواية فيها علي بن حديد، وقد تقدّم أنّه محلّ خلاف، والأكثر على ضعفه.

وأمّا من حيث الدلالة فهي صريحة في جواز قتله لمن سمعه، وعدم وجوب رفعه للسلطان.

٦ـ الفضل بن الحسن الطبرسي بإسناده في (صحيفة الرضا عليه السلام) عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من سبّ نبياً قتل، ومن سبّ صاحب نبيّ جلد»[2].

والرواية ضعيفة من الناحية السندية، وأمّا من حيث الدلالة فهي صريحة في وجوب قتل سابّ كلّ نبيّ.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢١٣.

وقد ذهب بعض الفقهاء كالسيد صادق الروحاني إلى أنّ هذا الحديث وإن كان ضعيفاً إلّا أنّه منجبر بالفتوى.

على أنّ صاحب الوسائل ذكر ثمانين طريقاً إلى الكتاب، كلّها تنتهي إلى أربعة رواة، وهم: أحمد بن عامر الطائي، وداود بن سليمان القزويني، وعلي بن مهدي بن صدقة، وأحمد بن عبد الله الهروي الشيباني، وهؤلاء الأربعة لم يرد في أحدهم توثيق، سوى أنّ علي بن مهدي وقع في إسناد كامل الزيارات، ونقل عن الطائي أنّه كان مؤذّناً لأبي محمّد ولأبي الحسن[١].

فعند ملاحظة عدم وجود تضعيف في أيّ من هؤلاء الأربعة، فالنفس تتأرجح بين قبول الكتاب أو عدمه، ولا شك في صلاحية رواياته كشواهد ومؤيّدات لغيرها.

ومن حيث الدلالة فهي ظاهرة في وجب قتل السابّ لكلّ شخص.

٧ـ مرسل فقه الرضا عليه السلام: «وروي أنّه من ذكر السيّد محمّداً صلى الله عليه وآله أو واحداً من أهل بيته الطاهرين عليهم السلام بالسوء وبما لا يليق بهم أو الطعن فيهم وجب عليه القتل»[٢].

والرواية ضعيفة سنداً، لعدم ثبوت نسبة كتاب فقه الرضا إليه عليه السلام، فيكون حكمه الإرسال، وإن ذهب جماعة إلى ثبوته كالمجلسيين

---

(١) أُنظر: أصول علم الرجال للداوري ١: ٤٩٣ - ٤٩٤.

(٢) فقه الرضا لعلي بن بابويه: ٢٨٥.

والبهبهاني وصاحب الرياض والمحدّث البحراني[1].

والرواية من حيث الدلالة صريحة في وجوب القتل، من دون بيان من يتولّى أمر ذلك.

٨ـ مرسل دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمّدعليهما السلام: «أنّه سئل عن رجل تناول علياًعليه السلام، فقال: إنّه لحقيق أن لا يقيم يوماً، ويقتل من سبّ الإمام كما يقتل من سبّ النبيصلى الله عليه وآله»[2].

والرواية ضعيفة سنداً، فمع أنّ الكتاب كان مشهوراً في زمان الدولة الفاطمية، إلّا أنّه لا طريق إليه، وقد ذهب الشيخ الداوري تبعاً لصاحب البحار إلى أن روايات الكتاب صالحة للتأييد والتأكيد[3]. وظاهرة دلالةً في وجوب قتل سابّ النبي، من دون بيان من يتولّى أمر ذلك.

٩ـ مرسل دعائم الإسلام: عن أبي جعفر محمّد بن عليعليهما السلام أنّه قال: «من سبّ النبيصلى الله عليه وآله فليقتل ولم يستتب»[4].

والرواية ضعيفة بالإرسال، وأمّا من حيث الدلالة فهي ظاهرة في وجوب قتل سابّ النبي، من دون بيان حيثية القاتل.

---

(١) اُنظر: أصول علم الرجال للداوري ٢: ٨١ - ٩٢.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٤٥٩ ـ ٤٦٠.

(٣) أصول علم الرجال للداوري ١: ٢٦٠.

(٤) دعائم الإسلام ٢: ٤٥٩.

١٠ـ مرسل دعائم الإسلام: قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السلام: «من تناول النبي صلى الله عليه وآله فليقتله الأدنى فالأدنى، قيل له: قبل أن يرفع إلى الوالي، قال: نعم، يفعل ذلك المسلمون إن أمنوا الولاة على أنفسهم»[١].

والرواية ضعيفة بالإرسال، وأمّا من حيث الدلالة فهي تتفق في الدلالة مع صحيحة هشام بن سالم من عدم وجوب تولّي القتل من قبل السلطان.

١١ـ ما رواه الشيخ الطوسي في أماليه بسنده، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من سبّ نبياً من الأنبياء فاقتلوه، ومن سبّ وصياً فقد سبّ نبياً»[٢].

والرواية ضعيفة سنداً، فيها إسماعيل بن علي الدعبلي، وهو ضعيف، ورماه ابن الغضائري بالكذب، وعلي بن علي بن رزين مجهول.

خلاصة ونتائج:

ذكرنا فيما تقدّم إحدى عشرة رواية تدلّ على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، وبعضها صرّح بجواز ذلك لكلّ شخص، وبعضها أجمل الأمر من هذه الجهة، والروايات الدالة على وجوب قتله من غير إذن الوالي هي خمس روايات: صحيحة هشام بن سالم، وصحيحة محمّد بن مسلم، ورواية علي بن جعفر، وخبر علي بن حديد، ومرسل الدعائم الذي أوردناه برقم (١٠).

---

(١) دعائم الإسلام ٢: ٤٥٩.

(٢) الأمالي: ٣٦٥.

وقد عرفنا أنّ رواية علي بن جعفر غير مجزوم بضعفها للاختلاف في سهل بن زياد، ومثلها خبر علي بن حديد للاختلاف فيه، كما عرفنا أنّ روايات الدعائم صالحة للتأييد والتأكيد.

كما أنّ الروايات الست الأخرى التي ذكرناها فهي مؤيّدة في الجملة لوجوب القتل، خصوصاً أنّ رواية صحيفة الرضاعليه السلام لها أربع طرق، وخبر الوشاء محلّ خلاف للاختلاف في معلّى.

وفي الجملة فإنّ بناءً على حجيّة خبر الواحد حتّى في الأمور الخطيرة، فلا شكّ في وجوب الحكم بقتل سابّ النبيصلى الله عليه وآله في الجملة، بل لا يبعد ثبوت ذلك لكلّ شخص ومن دون رجوع إلى الوالي. وأمّا لو قصرنا حجّية خبر الواحد على غير ذلك فللتأمّل مجال كبير؛ إذ لا يمكن دعوى حصول التواتر أو الاطمئنان بالصدور من خلال هذه الروايات مع ما عرفت من الاختلاف فيها.

أمّا دعوى من استشكل على ذلك، بأنّ صحيحة هشام بن سالم تحمل على أنّها قضيّة في واقعة، فهذا بعيد؛ ذلك لأنّ الحكم غير مقصور على هذه الرواية، فإنّ الروايات الضعيفة وإن لم تكن حجّة فإنّها مؤيّدة للحكم أعلاه، على أنّ رواية محمّد بن مسلم صحيحة أيضاً.

وأمّا القول بأنّ رواية هشام ومحمّد بن مسلم محكومة بالضعف؛ لأنّه من قسم الحسن، فقد تقدّم الجواب عليه، بأنّ الكثير يذهب إلى وثاقة

إبراهيم بن هاشم أوّلاً، ولأنّ الحسن من القسم المقبول المحتج به عند العلماء وليس من قسم الضعيف.

تنبيهان:

الأوّل: ما دلّ على سبّ أحد الأئمة عليهم السلام:

تقدّم أنّ الروايات الواردة في قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله هي أخبار آحاد، لا يمكن معها دعوى الاطمئنان، فضلاً عن العلم بالصدور، والاستدلال بها مبني على حجّية خبر الواحد حتّى في الأمور الخطيرة، غير أنّ هناك عدّة روايات وردت في حكم سابّ أحد الأئمة عليهم السلام، وهي توجب القتل أيضاً، فإن أمكن الاستدلال بهذه الروايات على سابّ النبي بدعوى الأوّلية، فتكون هذه الطائفة مكمّلة لتلك وتزداد نسبة الوثوق بالصدور، وإن قلنا عدم إمكان ذلك، فتكون هذه الروايات أجنبية عن المقام.

الثاني: هل السابّ يعدّ مرتداً

تقدّم أنّ الروايات في المرتد عديدة، والصحيح والمعتبر فيها كثير، وحينئذ نقول: إن كان سبّ النبي يوجب الارتداد، فتكون كلّ روايات الارتداد تدلّ على وجوب قتل سابّ النبي أيضاً، وتكون الروايات الخاصّة متعاضدة مع روايات الارتداد في وجوب هذا الحكم، وإن قلنا بعدم الارتداد بالسبّ، فستبقى هذه الطائفة أخبار آحاد.

وهناك جملة من العلماء صرّحوا بأنّ السبّ يوجب الارتداد:

قال المفيد: «ومن سبّ رسول الله أو أحداً من الأئمة فهو مرتد عن الإسلام، ودمه هدر»[١].

قال في المسالك: «وفي إلحاق باقي الأنبياء بذلك قوّة؛ لأنّ كمالهم وتعظيمهم علم من دين الإسلام ضرورة، فسبّهم ارتداد ظاهر»[٢].

وقال في الرياض: «وفي إلحاق باقي الأنبياء بهم عليهم السلام وجه قوي؛ لأنّ تعظيمهم وكمالهم قد علم من دين الإسلام ضرورة، فسبّهم ارتداد»[٣].

لكن حينئذ لا بدّ من تقييد القتل بالفطري دون الملّي لما تقدّم في المرتد.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه المقالة، ولم تكن سوى نظرة في الروايات المتعرّضة للارتداد وسبّ النبي صلى الله عليه وآله، وهي عرضة للخطأ والصواب، فما كان فيها من صواب فهو من الله سبحانه، وما كان فيها من خطأ فلقصوري في ذلك، وكلّ الخير والبركة بأصحاب التحقيق، أن يصحّحوا ما أخطأنا فيه، إذ الغرض هو تكامل المعرفة، سعياً نحو معرفة الحقيقة والركون إليها.

---

(١) المقنعة: ٧٤٣.

(٢) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٣.

(٣) رياض المسائل ١٣: ٥٣٧.

فهرس مصادر

مقال روايات قتل المرتد وسابّ النبيّ ﷺ

١- اختلاف الحديث، محمّد بن إدريس الشافعي.

٢- إرواء الغليل، ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت.

٣- الاستبصار، الشيخ الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٤- أصول في علم الرجال، مسلم الداوري، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ، الناشر: مؤسسة المحبين.

٥- أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، الناشر: دار التعارف للمطبوعات - بيروت.

٦- الأمالي، الشيخ الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - قم.

٧- بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي، تقريرات السيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ، الناشر: دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم.

٨- بلغة الفقيه، محمّد آل بحر العلوم، شرح وتعليق: السيد محمد تقي آل بحر العلوم، الطبعة الرابعة ١٤٠٣ هـ، الناشر: منشورات مكتبة الصادق ـ طهران.

٩- تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى، الشيخ الفياض، الناشر: انتشارات محلاتي.

١٠- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

١١- جامع الشتات، الميرزا القمي، تصحيح: مرتضى رضوي، الطبعة الأولى ١٣٧١ ش، الناشر: انتشارات كيهان.

١٢- جامع المدارك، السيد أحمد الخوانساري، تعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ، الناشر: مكتبة الصدوق ـ طهران.

١٣- الحدائق الناضرة، المحقق البحراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٤- دراسات في ولاية الفقيه، الشيخ المنتظري، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

١٥- دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الطبعة ١٣٨٣هـ، الناشر: دار المعارف ـ القاهرة.

١٦- رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ـ ١٤١٢هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٧- غنائم الأيام، الميرزا القمي، تحقيق: عباس تبريزيان، المساعدان: عبد الحليم الحلي، السيد جواد الحسيني، الطبعة الأولى١٤١٧ هـ، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.

١٨- فقه الحدود والتعزيرات، السيد عبد الكريم الأردبيلي، مؤسسة النشر لجامعة المفيد ١٤٢١هـ.

١٩- فقه الرضا، علي بن بابويه القمي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد المقدسة.

٢٠- فقه الصادق، السيد صادق الروحاني، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ، الناشر: مؤسسة دار الكتاب ـ قم.

٢١- القضاء في الفقه الإسلامي، السيد كاظم الحائري، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.

٢٢- الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٢٣- كتاب الطهارة، محمّد هادي المقدس، تقرير أبحاث السيد الكلبايكاني، الناشر: دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه ـ قم.

٢٤- مباني تكملة منهاج الصالحين، السيد الخوئي، الطبعة الثانية ١٣٩٦ هـ، المطبعة العلمية ـ قم المقدسة.

٢٥- مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي والشيخ علي پناه الإشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي، الناشر: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٢٦- مسالك الإفهام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ، الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم.

٢٧- مستدرك الوسائل، الميرزا النوري، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت.

٢٨- مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الحكيم، سنة الطبع ١٤٠٤ هـ، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم.

٢٩- مستند الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم.

٣٠- معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ.

٣١- المقنعة، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٢- ملاذ الأخيار، محمّد باقر المجلسي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي ـ قم المشرفة.

٣٣- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٤- وسائل الشيعة، الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة.

الإجماع على قتل المرتدّ وسابّ النبي ﷺ

بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمة

بعد أن تعرّضنا فيما مضى من مبحث إلى الروايات الدالّة على قتل المرتدّ وسابّ النبيﷺ، رأينا من المناسب أن نستعرض جملة من أقوال علماء الإمامية في الحكم المذكور، وسنقسّم كلّ مبحث ـ أي: مبحث المرتدّ ومبحث سابّ النبيﷺ ـ إلى قسمين، يتضمّن الأوّل مجموعة من الكلمات المتضمّنة دعوى الإجماع أو الناقلة له، ويتضمّن الثاني ذكر جملة من كلمات علماء الإمامية في الحكم المذكور.

نَقَل أو ادّعى الإجماع على قتل المرتدّ جملة من علماء الإمامية، منهم على سبيل المثال:

١ـ الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) في كتاب الحدود من مقنعته، قال: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطرة

الإسلام، فقد ارتدّ بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بإجماع المسلمين... ومن كان على ظاهر الملّة ثمّ استحلّ بيع الخمور و... استتيب منه، فإن تاب وراجع الحقّ لم يكن عليه سبيل، وإن قام على استحلال ذلك كان بحكم المرتدّ عن الدين الذي يجب عليه القتل كوجوبه على المرتدّين»[(١)].

٢ـ الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ) في الخلاف، قال: «المرتدّ على ضربين: أحدهما: ولد على فطرة الإسلام من بين مسلمَين، فمتى ارتدّ وجب قتله، ولا تقبل توبته، والآخر: كان كافراً فأسلم ثمّ ارتدّ، فهذا يستتاب، فإن تاب وإلّا وجب قتله... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»[(٢)].

وقال في النهاية: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطرة الإسلام، فقد ارتدّ بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بالإجماع...»[(٣)].

كما أنّه تعرّض في المبسوط للحكم المذكور، فقال: «فمن ارتدّ عن الإسلام لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يكون رجلاً أو امرأة، فإن كان رجلاً قتل لإجماع الأمّة»[(٤)].

٣ـ ابن زهرة الحلبي (ت: ٥٨٥ هـ) في غنيته، قال عن المرتدّ: «هو على

---

(١) المقنعة: ٨٠٠.

(٢) الخلاف ٥: ٣٥٣.

(٣) النهاية: ٧١٣.

(٤) المبسوط ٧: ٢٨١.

ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطرة الإسلام، والثاني: أن يكون إسلامه بعد كفر. فالأوّل تبين زوجته منه في الحال، ويقسّم ماله بين ورثته، ويجب قتله من غير أن يستتاب، بدليل إجماع الطائفة... والثاني: هو المرتدّ عن إسلام حصل بعد كفر؛ (فإنّه) يستتاب، فإن رجع إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه وبين زوجته، فإن أسلم ثمّ ارتدّ ثانية، قتل من غير أن يستتاب...»[1].

٤ـ ابن إدريس (ت: ٥٩٨ هـ) في السرائر، قال: «ومن استحلّ الميتة أو الدم أو لحم الخنزير ممن هو مولود على فطرة الإسلام، فقد ارتدّ بذلك عن الدين، ووجب عليه القتل بالإجماع. وكذا ينبغي أن يكون حكم من استحلّ شرب الخمر من غير استتابة للمولود على فطرة الإسلام. وما قلناه من استتابته، فمحمول على غير المولود على فطرة الإسلام، بل على من كان كافراً ثمّ أسلم ثمّ استحلّ ذلك، فهذا يستتاب، فإن تاب وإلّا ضربت عنقه»[2].

وقد ذكر حكم المرتدّ في موضع آخر ولم يتعرّض للإجماع، فقال عقيب كتاب اللعان: «فأمّا المرتدّ عن الإسلام فعلى ضربين: فإن كان مسلماً ولد على فطرة الإسلام، فقد بانت منه امرأته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب.... فإن كان المرتدّ ممّن قد أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن عاد إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه

---

(١) غنية النزوع: ٣٨٠ـ ٣٨١.

(٢) السرائر ٣: ٤٧٧.

وبين امرأته، وإن لم يرجع كان عليه القتل...»[١].

٥ـ علي بن محمّد القمي (من علماء القرن السابع) في جامع الخلاف والوفاق، قال عن المرتدّ: «وهو على ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطرة الإسلام، والثاني: أن يكون إسلامه بعد كفره. فالأوّل تبين زوجته منه في الحال، ويقسّم ماله بين ورثته، ويجب قتله من غير أن يستتاب، وتعتدّ زوجته عدّة الوفاة... والثاني هو المرتدّ عن إسلام حصل بعد كفر فهذا يستتاب، فإن رجع إلى الإسلام كان العقد ثابتاً بينه وبين زوجته، فإن أسلم ثمّ ارتدّ ثانية قتل من غير أن يستتاب... لنا بعد إجماع الإمامية ما رووه من قوله عليه السلام: من بدّل دينه فاقتلوه»[٢].

٦ـ الفاضل الهندي (ت: ١١٣٧ هـ) في كشف اللثام، قال بعد ذكره لوجوب قتل المرتدّ: «ودليله الإجماع كما في الخلاف»[٣].

٧ـ الشيخ يوسف البحراني (ت: ١١٨٦ هـ) في الحدائق، قال: «لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في أنّ من ترك الصلاة مستحلّاً تركها فإن كان ممن ولد على فطرة الإسلام فإنّه يقتل من غير استتابة؛ لأنّه مرتدّ لإنكاره ما علم ثبوته من الدين ضرورة، ومن حكم المرتدّ الفطري

---

(١) السرائر ٢: ٧٠٧.

(٢) جامع الخلاف والوفاق: ٤٩٩.

(٣) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ١٠: ٦٦١.

القتل وإن تاب»[١].

٨ـ الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر (ت: ١٢٦٦ هـ)، قال بعد أن ذكر جملة من أحكام المرتدّ منها القتل: « بلا خلاف معتدّ به أجده في شيء من الأحكام المزبورة، بل الإجماع بقسميه عليها للنصوص المذكورة»[٢].

بعد أن ذكرنا مجموعة من الكلمات في الإجماع على قتل المرتدّ، لا بأس أن نورد كلمات أخرى لعلماء الإمامية تنصّ على الحكم المذكور:

١ـ قال الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ): «واعلم أنّ كلّ مسلم ابن مسلم إذا ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً - صلى الله على وآله وسلم - نبوّته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ فلا تقربه، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله إن أتوا به، ولا يستتيبه»[٣].

٢ـ قال أبو الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ): «وإذا ارتدّ المؤمن وكان ولد على الفطرة قتل على ردّته، وإن كان ذمياً أو كافراً غيره أسلم بعد كفر عرضت عليه التوبة، فإن رجع إلى الحقّ وإلّا قتل، فإن أسلم هذا المرتدّ ثمّ

---

(١) الحدائق ١١: ١٤.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٦٠٥.

(٣) المقنع: ٤٧٤.

ارتدّ ثانية قتل على ردّته»[(١)].

٣ـ قال القاضي ابن البرّاج (ت: ٤٨١ هـ): «وإذا ارتدّ المسلم بانت منه زوجته، وكان عليها أن تعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها، ويقسّم ميراثه بين مستحقّيه من ورّاثه، ويقتل من غير أن يستتاب»[(٢)].

وقال: «والمرتدّ عن دين الإسلام على ضربين: أحدهما: أن يكون مولوداً على فطرة الإسلام، والآخر: يكون قد أسلم بعد كفر ثمّ ارتدّ بعد هذا الإسلام، فإن كان مسلماً مولوداً على فطرة الإسلام ثمّ ارتدّ، فقد بانت منه زوجته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، وقتل من غير أن يستتاب، وكان على زوجته أن تعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها. وإن كان ممن أسلم بعد كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن عاد إلى الإسلام كان العقد بينه وبين زوجته ثابتاً، وإن لم يعد إلى الإسلام قتل»[(٣)].

٤ـ قال قطب الدين الراوندي (ت: ٥٧٣ هـ) عقيب مبحث اللعان: «وعندنا أنّ المرتدّ على ضربين: فإن كان مسلماً ولد على فطرة الإسلام فقد بانت منه امرأته في الحال، وقسّم ماله بين ورثته، ووجب عليه القتل من غير أن يستتاب، وتعتدّ زوجته عدّة المتوفّى عنها زوجها. وإن كان المرتدّ ممن كان أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن عاد كان عقد زوجته ثابتاً، وإن لم

---

(١) الكافي في الفقه: ٣١١.

(٢) المهذّب ٢: ١٦٠.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٣١٤.

يرجع كان عليه القتل، وإن هرب إلى دار الحرب تعتدّ زوجته ثلاثة أشهر»[(١)].

٥ـ قال ابن حمزة الطوسي (من علماء القرن السادس): «وأمّا المرتدّ فضربان: أحدهما: يكون مولوداً على فطرة الإسلام، فإذا ارتدّ قسّم ماله على ورثته المسلمة، وقتل إن ظفر به على كلّ حال، فإن لحق بدار الحرب وكسب مالاً كان لوارثه المسلم بعد موته. والآخر: لا يكون مولوداً على فطرة الإسلام، فإن ظفر به وتاب كان ماله له، وإن لم يتب قتل»[(٢)].

٦ـ قال أبو المجد الحلبي (من علماء القرن السادس): « فأمّا من أظهر الارتداد وإن لم يدخل في حكم البغاة فإنّه إن كان في الأصل كافراً فأسلم ثمّ ارتدّ بعد إظهاره الإسلام يستتاب ثلاثاً، فإن تاب وإلّا قتل. وإن كان مسلماً لا عن شرك، بل ممن ولد على الفطرة ونشأ على إظهار كلمة الإسلام، ثمّ أظهر الارتداد بتحليله ما حرّم الشرع أو تحريمه ما حلله، فإنّه يقتل من غير استتابة»[(٣)].

٧ـ قال المحقق الحلّي (ت: ٦٧٦ هـ): «في المرتدّ وهو الذي يكفر بعد الإسلام، وله قسمان: الأوّل: من ولد على الإسلام، وهذا لا يقبل إسلامه لو رجع، ويتحتم قتله، وتبين منه زوجته، وتعتدّ منه عدّة الوفاة، وتقسّم أمواله

(١) فقه القرآن ٢: ٢٠٤.

(٢) الوسيلة: ٣٩٥.

(٣) إشارة السبق: ١٤٤.

بين ورثته وإن التحق بدار الحرب، أو اعتصم بما يحول بين الإمام و بين قتله.... القسم الثاني: من أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ فهذا يستتاب، فإن امتنع قتل...»[١].

٨ـ قال ابن سعيد الحلّي (ت: ٦٩٠ هـ) في جامع الشرائع: «والمسلم ـ وولد[٢] بين المسلمين ـ إذا ارتدّ فدمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه، ولا يستتاب. فإن كان أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ استتيب، فإن لم يتب قتل بالسيف، أو يلقى فيوطأ بالأرجل، ولم تؤكل ذبيحته»[٣].

٩ـ قال العلّامة الحلّي (ت: ٧٢٦ هـ) في الإرشاد: «والمرتدّ إمّا عن فطرة، وهو: المولود على الإسلام، فهذا يجب قتله، ولا تقبل توبته، وتعتدّ في الحال زوجته عدّة الوفاة، وتنتقل تركته إلى ورثته. وأمّا عن غير فطرة، وهو: من أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ، فيستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب قبلت توبته»[٤].

وقال في التحرير: «المرتدّ عن الإسلام هو الراجع عنه إلى الكفر، وهو قسمان: من ولد على فطرة الإسلام، وهو المرتدّ عن فطرة، وهذا لا يستتاب، ولا تقبل توبته لو تاب، بل يجب قتله في الحال، وتبين زوجته حال ارتداده، وتعتدّ عدّة الوفاة، وتقسّم أمواله بين ورّاثه وإن التحق بدار الحرب، أو هرب

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ٩٦١ـ ٩٦٢.

(٢) أي: وقد ولد بين مسلمين.

(٣) الجامع للشرائع: ٥٦٧ - ٥٦٨.

(٤) إرشاد الأذهان ٢: ١٩٠.

من الإمام بحيث لا يقدر عليه، أو اعتصم بما يحول بينه وبينه. الثاني: من أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ، فهذا يستتاب، فإن امتنع من العود إلى الإسلام قتل...»[١].

١٠ـ قال الشهيد الأوّل (ت: ٧٨٦ هـ): «وأمّا أحكام المرتدّ: فهي إمّا في النفس أوالمال أو الولد أو الزوجية، فالأوّل: وجوب القتل إن كان رجلاً مولوداً على فطرة الإسلام؛ لقول رسول الله ﷺ: من بدّل دينه فاقتلوه، ولا تقبل منه التوبة ظاهراً، وفي قبولها باطناً وجه قوي. وإن أسلم عن كفر ثمّ ارتدّ لم يقتل، بل يستتاب بما يؤمّل معه عوده، وقيل: ثلاثة أيام للرواية، فإن لم يتب قتل، واستتابته واجبة عندنا»[٢].

١١ـ قال الشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ) بعد أن ذكر عدّة روايات في وجوب قتل المرتدّ الفطري: «وهذا الحكم بحسب الظاهر لا إشكال فيه، بمعنى تعيّن قتله، وأمّا فيما بينه وبين الله تعالى فقبول توبته هو الوجه»[٣].

الأوّل: تبيّن فيما مضى أنّ عدداً كبيراً من علماء الإمامية من المتقدّمين والمتأخّرين ذكر الإجماع على وجوب قتل المرتدّ، كما اتّضح من مجموع الكلمات أعلاه أنّ هذا الحكم عليه أساطين المذهب في العصور والأزمنة

---

(١) تحرير الأحكام ٥: ٨٣٩.

(٢) الدروس ٢: ٥٢.

(٣) مسالك الإفهام ١٥: ٢٤.

المختلفة، وهذا يدلّ على أنّ الحكم المذكور كان بمستوى من الوضوح الذي لا جدال ولا خلاف فيه.

الثاني: لم يكن غرضنا الأساس من نقل كلمات الإجماع هو التمسّك به كدليل مستقل على وجوب قتل المرتدّ؛ لوضوح كثرة الروايات في ذلك، فيحتمل قويّاً استناد كلمات المجمعين إليها، ، فالإجماع إن لم يكن مدركيّاً فهو محتمل المدركيّة، وكلاهما ليس بحجّة.

نعم، يستفاد من الإجماع أنّ أساطين وفقهاء الطائفة قد فهموا من متون الروايات الحكم أعلاه، ولم يتوقّفوا في ذلك.

على أنّ ذلك لا يعني طرح الإجماع المذكور جملة وتفصيلاً، فهو مؤيّد ومقوّي للحكم المذكور، خصوصاً أنّه يشمّ من بعض أقوالهم أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال الروايات، فمثلاً نلاحظ أنّ الشيخ الطوسي يقول في الخلاف: «دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»، فقد جعل الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال الروايات، وقال في المبسوط: « فإن كان رجلاً قتل لإجماع الأمّة»، فقد جعل دليل الحكم هو إجماع الأمّة.

وكذلك ابن زهرة، فقد قال: «ويجب قتله من غير أن يستتاب، بدليل إجماع الطائفة»، فقد جعل الدليل هو إجماع الطائفة، وليس الروايات، وهكذا في كلمات بعضهم الآخر، فإنّ المتأمّل في الكلمات أعلاه يجد أنّ بعضها استندت إلى الإجماع كدليل مستقل في قبال الروايات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما استشكله البعض من أنّ صاحب الجواهر أوضح علّة الإجماع وهي الروايات، حيث قال: «بل الإجماع بقسميه عليها للنصوص المذكورة» لا ينفع في المقام، بعد أن أوضحنا عدّة كلمات تستند للإجماع كدليل مستقل وخصوصاً كلمات الشيخ الطوسي وابن زهرة، فالاستناد إلى كلمات صاحب الجواهر والسكوت عن كلمات المتقدّمين ليس من التحقيق العلمي في شيء.

الثالث: قيل بأنّ الإجماع غير متحقق في المقام، وذلك لوجود بعض المخالفين من المتأخّرين وإن كان عددهم قليلاً.

وفي الحقيقة، أنّ هذا الإشكال لا نصيب له من الصحّة؛ إذ العمدة في الإجماع هو إجماع المتقدّمين، ولا عبرة بالمخالف إن كان من المتأخّرين، وهذا المطلب محقق ومعروف في علم الأصول، يقول السيد الصدرقدس سره في بعض بحوثه الفقهية: «إنّ هذا الوجدان غير موجود، لا عندنا فحسب، بل حتّى عند من استدلّ بالإجماع ممن هو قبل صاحب الجواهر، وأقرب بمئات السنين إلى عصر الفقهاء الأقدمين الذين هم المعيار في قيمة الإجماع وكاشفيته...»[(١)]، فهو يصرّح بان المعيار في قيمة الإجماع هم الفقهاء الأقدمون، بل يتعدّى إلى أبعد من ذلك ويرى أنّ مخالفة بعض المتقدّمين غير ضارة أيضاً وفق شروط معيّنة، يقولقدس سره في ذلك: «وقد

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٢٠.

أشرنا مراراً إلى أنّ الجانب الكيفي مهم في تقييم الخلاف المضر بانعقاد الإجماع، وليست الأهمية للجانب الكمي فقط؛ لأنّ دلالة الإجماع على الحكم ليست تعبدية، وإنّما هي على أساس جميع القرائن التي تقتضي كشفه عن ارتكاز مسلّم وتلقّ واضح للحكم من أيدي الأئمة والرواة. فإذا وجد مخالفون قلائل فلا بدّ أن تدرس نوعيّتهم، فإذا كانوا من القدماء الواقعين في خطّ التسلسل العلمي، والمتفاعلين درساً أو تدريساً وأخذاً وإعطاء مع الوسط الفقهي الإمامي عموماً كان خلافهم مضرّاً، أو مساعداً على الإضرار بكشف الإجماع؛ لأنّ ما يترقّب أن يكشف عنه من ارتكاز وتلقّ مسلّم إنّما يفترض في ذلك الوسط، وأمّا إذا كانوا بعيدين عن ذلك الوسط غير متغلغلين فيه بتلك الدرجة فلا تكون لخلافهم قيمة معتدّ بها»(١).

الرابع: نودّ أن نبيّن هنا نقطة مهمّة وحسّاسة وهي أنّ المستشكل أراد أن يطيح بالإجماع باعتباره مدركياً وأنّ مدركه هو الروايات، وحاول أيضاً إثبات أنّ الروايات أخبار أحاد، وبضميمة أنّ خبر الواحد في الأمور الخطيرة ليس بحجّة، فلا يبقى حينئذ دليلاً معتداً به على الحكم المذكور.

ولنا أن نقول في ذلك: إنّ الإجماع المذكور لو فرضناه مدركياً وكان مستنداً للروايات، فهل كان مستنداً للروايات بما هي أخبار آحاد أم مستنداً للروايات بما هي أخبار متواترة؟

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٣٢٢.

فإن كان الأوّل وأنّ المجمعين قد استندوا إلى خبر الآحاد، دلّ ذلك بوضوح على تمسّكهم بخبر الواحد حتّى في الأمور الخطيرة، وبمعنى آخر أنّ الإجماع متحقق على التمسّك بخبر الواحد في الأمور الخطيرة، ومعه يثبت الحكم المذكور.

وإن كان الثاني وأنّ كلمات المجمعين قد استندت إلى الأخبار بما هي متواترة، دلّ ذلك على أنّ أساطين الطائفة بل إجماعهم على أنّ روايات قتل المرتدّ هي روايات متواترة، ومعه يثبت الحكم المذكور أيضاً.

وحينئذ فإن كان الإجماع تعبدياً فقد ثبت على ضوئه وجوب قتل المرتدّ، وإن كان مدركياً فهو يثبت إمّا تمسّك الطائفة بخبر الآحاد وإن كان في الأمور الخطيرة، أو يثبت أنّ الروايات في قتل المرتدّ متواترة، وعلى كلا الاحتمالين يثبت الحكم محلّ النزاع.

نقل أو ادّعى جملة من علماء الإمامية الإجماع على قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، منهم:

١ـ السيد المرتضى (ت: ٤٣٦ هـ) في انتصاره، قال: «ومما كان الإمامية منفردة به القول بأنّ من سبّ النبي صلى الله عليه وآله مسلماً كان أو ذمياً قتل في الحال... دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه ـ بعد الإجماع المتردد ـ أنّ سبّ النبي صلى الله عليه وآله

وعيبه والوقيعة فيه ردّة من المسلم بلا شك، والمرتدّ يقتل»[(١)].

٢ـ ابن زهرة في غنيته (ت: ٥٨٥ هـ)، قال: «ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمة عليهم السلام، وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان لصاحب الأمر سبيل، كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة»[(٢)].

٣ـ الشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ) في المسالك بعد ذكره لكلام المحقق في قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله: «هذا الحكم موضع وفاق، وبه نصوص...»[(٣)].

٤ـ الفاضل الهندي (ت: ١١٣٧ هـ) في كشف اللثام، قال: «وسابّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام يقتل اتّفاقاً، متظاهراً بالكفر أو الإسلام، فإنّه مجاهرة بالكفر، واستخفاف بالدين وقوامه»[(٤)].

٥ـ السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض (ت: ١٢٣١ هـ)، قال: «قتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام بلا خلاف، بل عليه الإجماع في كلام جماعة، وهو الحجّة؛ مضافاً إلى النصوص المستفيضة»[(٥)].

٦ـ الشيخ صاحب الجواهر (ت: ١٢٦٦ هـ)، قال بعد ذكره لوجوب قتل

(١) الانتصار: ٤٨٢.

(٢) غنية النزوع: ٤٢٨.

(٣) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٢.

(٤) كشف اللثام ١٠: ٥٤٤.

(٥) رياض المسائل ١٣: ٥٣٦.

سابّ النبي ﷺ: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص...»[(١)].

٧ـ السيد أحمد الخوانساري (ت: ١٤٠٥هـ) في مداركه، قال: «أمّا جواز قتل السابّ للنبي ﷺ، بل وجوب قتله فهو مجمع عليه»[(٢)].

٨ـ السيد صادق الروحاني (معاصر) في فقه الصادق، قال بعد أن ذكر وجوب قتل سابّ النبي ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام وحلّية ذلك لكلّ أحد: «بلا خلاف في شيء من تلكم، بل الإجماع بقسميه على الجميع»[(٣)].

بعد أن ذكرنا مجموعة من الكلمات في الإجماع على قتل سابّ النبي ﷺ، لا بأس أن نورد كلمات أخرى لعلماء الإمامية تنصّ على الحكم المذكور:

١ـ قال الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ): «ومن سبّ رسول الله ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام أو أحد الأئمة صلوات الله عليهم فقد حلّ دمه من ساعته»[(٤)].

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٢.

(٢) جامع المدارك ٧: ١٠٩.

(٣) فقه الصادق ٢٥: ٤٧٥.

(٤) الهداية: ٢٩٦.

٢ـ قال الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ): «ومن سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله أو أحداً من الأئمة عليهم السلام فهو مرتدّ عن الإسلام، ودمه هدر، يتولّى ذلك منه إمام المسلمين...»[١].

٣ـ قال أبو الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ): «ومن سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة من آله أو بعض الأنبياء عليهم السلام فعلى السلطان قتله، وإن قتله من سمعه من أهل الإيمان لم يكن للسلطان سبيل عليه»[٢].

٤ـ قال الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ): «ومن سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام صار دمه هدراً، وحلّ لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف في قتله على نفسه أو على غيره، فإن خاف على نفسه أو على بعض المؤمنين ضرراً في الحال أو المستقبل، فلا يتعرّض له على حال»[٣].

٥ـ قال ابن إدريس (ت: ٥٩٨ هـ): «ومن سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله أو واحداً من الأئمة عليهم السلام صار دمه هدراً، وحلّ لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف على نفسه الضرر...»[٤].

٦ـ قال المحقق الحلّي (ت: ٦٧٦ هـ) في المختصر: «يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وسلّم وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام ويحلّ دمه لكلّ سامع إذا أمن»[٥].

---

(١) المقنعة: ٧٤٣.

(٢) الكافي في الفقه: ٤١٦.

(٣) النهاية: ٧٣٠.

(٤) السرائر ٣: ٥٣٢.

(٥) المختصر النافع: ٢٢١.

وقال في الشرائع: «من سبّ النبي صلى الله عليه وآله جاز لسامعه قتله، ما لم يخف الضرر على نفسه أو ماله، أو غيره من أهل الإيمان، وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام»[١].

٧ـ قال يحيى بن سعيد الحلّي (ت: ٦٩٠ هـ) في جامعه: «والناس سواء فيمن سمعوه يسبّ النبي صلى الله عليه وآله أو علي بن أبي طالب عليه السلام وجب عليهم قتله، إلّا أن يخافوا على أنفسهم، فإن رفعوه إلى سلطان وجب عليه قتله»[٢].

وقال في نزهة الناظر: «ومن سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أحداً من الأئمّة فدمه هدر لكلّ من سمع ذلك منه»[٣].

٨ـ قال علي بن محمّد القمي (من علماء القرن السابع): «من سبّ النبي أو غيره من الأنبياء أو أحداً من الأئمّة عليهم السلام يقتل، وليس على من سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان صاحب الأمر سبيل»[٤].

٩ـ قال العلّامة الحلّي (ت: ٧٢٦ هـ) في التبصرة: «ويقتل من سبّ النبي عليه السلام أو واحداً من الأئمة عليهم السلام، ويحلّ لكلّ سامع قتله مع أمن الضرر»[٥].

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ٩٤٨.

(٢) الجامع للشرائع: ٥٦٧.

(٣) نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر: ١٥٦.

(٤) جامع الخلاف والوفاق: ٥٨٨.

(٥) تبصرة المتعلمين: ٢٤٩.

وقال في التحرير: «من سبّ النبيﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام وجب قتله، ولو عرّض بالسبّ عزّر، وكذا لو عرّض بالشتم»[(١)].

وقال في المنتهى: «من سبّ الإمام وجب قتله عندنا خاصّة، وكذا سابّ النبيﷺ؛ لأنّه كافر بذلك مرتدّ فيجب قتله»[(٢)].

١٠ـ قال المحقق الأردبيلي (ت: ٩٩٣ هـ): «الدليل على قتل من سبّ النبيﷺ معلومية وجوب تعظيمه من الدين ضرورة، والذي يسبّه منكر لذلك ويفعل خلاف ما علم من الدين ضرورة، مثل: رمي المصحف في القاذورات، وإهانة الله، وإهانة الدين والإسلام، والعبادات، وشعائر الله. ونقل في شرح الشرائع أنّ جواز قتل السابّ محلّ وفاق. وتدلّ عليه النصوص،...»[(٣)].

١١ـ قال السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض (ت: ١٢٣١ هـ): «يقتل من سبّ النبيﷺ، وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام، ويحلّ دمه لكلّ سامع إذا أمن»[(٤)].

١٢ـ قال الإمام الخميني (ت: ١٤٠٨ هـ): «من سبّ النبيﷺ ـ والعياذ بالله ـ وجب على سامعه قتله، ما لم يخف على نفسه أو عرضه أو نفس

---

(١) تحرير الأحكام ٢: ٢٣٧.

(٢) منتهى المطلب ١: ٩١٩.

(٣) مجمع الفائدة ١٣: ١٧٠.

(٤) رياض المسائل ١٣: ٢٤.

مؤمن أو عرضه، ومعه لا يجوز، ولو خاف على ماله المعتدّ به أو مال أخيه كذلك جاز ترك قتله، ولا يتوقّف ذلك على إذن من الإمامعليه السلام أو نائبه»[١].

١٣ـ قال السيد الخوئي (ت: ١٤١٣ هـ): «يجب قتل من سبّ النبيصلى الله عليه وآله على سامعه، ما لم يخف الضرر على نفسه أو عرضه أو ماله الخطير ونحو ذلك، ويلحق به سبّ الأئمةعليهم السلام وسبّ فاطمة الزهراء عليها السلام، ولا يحتاج جواز قتله إلى الإذن من الحاكم الشرعي»[٢].

تنبيهات:

الأوّل: اتّضح ممّا تقدّم أنّ عدداً كبيراً من علماء الإمامية قد ذكر الإجماع على وجوب قتل سابّ النبيصلى الله عليه وآله، كما عرفنا من مجموع الكلمات أعلاه أنّ أساطين المذهب وفي مختلف الأزمنة والعصور ينصّون على الحكم المذكور، وهذا يدلّ على أنّ الحكم المذكور كان بمستوى من الوضوح الذي لا خلاف ولا جدال فيه.

الثاني: كما تقدّم سابقاً في المرتدّ بأنّ الغرض ليس التمسّك بالإجماع المذكور كدليل مستقل على وجوب قتل المرتدّ، فكذلك الكلام في وجوب قتل سابّ النبيصلى الله عليه وآله؛ لوجود الروايات في ذلك، فيحتمل قويّاً استناد كلمات المجمعين إليها، فالإجماع إن لم يكن مدركيّاً فهو محتمل

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٤٧٧.

(٢) تكملة منهاج الصالحين: ٤٣.

المدركية، وكلاهما ليس بحجّة.

نعم، يستفاد من الإجماع أنّ أساطين وفقهاء الطائفة قد فهموا من متون الروايات الحكم أعلاه، ولم يتوقّفوا في ذلك.

على أنّ ذلك لا يعني طرح الإجماع المذكور جملة وتفصيلاً، كما مرّ في المرتدّ فهو مؤيّد ومقوّي للحكم المذكور، خصوصاً أنّه يظهر من بعض أقوالهم أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال الروايات، فمثلاً نلاحظ السيد المرتضى يقول: «دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه ـ بعد الإجماع المتردد ـ أنّ سبّ النبيﷺ وعيبه والوقيعة فيه ردّة من المسلم بلا شك، والمرتدّ يقتل»، ويقول ابن زهرة: «كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة»، وهكذا بقيّة الكلمات، فإنّ الظاهر منها أنّهم جعلوا الإجماع دليلاً مستقلاً، بل حتّى صاحب الجواهر يستفاد منه ذلك، فقد قال: «بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص»، فقد جعل الإجماع دليلاً مستقلاً في قبال النصوص.

ومن الغريب أنّ المستشكل قد تمسّك بكلام صاحب الجواهر في جعل الإجماع على قتل المرتدّ مدركيّاً، حينما جعل مستند المجمعين هو الروايات، لكنّه هنا غض الطرف عن كلام صاحب الجواهر ولم يشر إليه.

وكيف ما كان فما قدّمناه هناك في قتل المرتدّ من أنّه لو كان مدركيّاً فهو يدلّ على إجماع علماء الشيعة على التمسّك بخبر الواحد في الأمور الخطيرة، أو أنّ الروايات متواترة على قتل سابّ النبيﷺ، وكلاهما يثبت الحكم المذكور.

وحينئذ فإن كان الإجماع تعبدياً فقد ثبت على ضوئه وجوب قتل سابّ النبيّ صلى الله عليه وآله، وإن كان مدركيّاً فهو يثبت إمّا تمسّك الطائفة بخبر الآحاد وإن كان في الأمور الخطيرة، أو يثبت أنّ الروايات في قتل سابّ النبيّ صلى الله عليه وآله متواترة، وعلى كلا الاحتمالين يثبت الحكم محلّ النزاع.

الثالث: تقدّم في أكثر من قول أنّ سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله ارتداد، وحينئذ فعين ما تقدّم من الكلام في الإجماع على قتل المرتدّ يأتي هنا بعينه، ولا نرى حاجة للتكرار.

فهرس مصادر

مقال الإجماع على قتل المرتدّ وسابّ النبيّ ﷺ

١- إرشاد الأذهان، العلّامة الحلّي، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٠هـ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٢- إشارة السبق، أبو المجد الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٥ شعبان المعظم ١٤١٤هـ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣- الانتصار، السيد المرتضى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع: شوال المكرم ١٤١٥هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٤- تبصرة المتعلّمين، العلّامة الحلّي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني والشيخ هادي اليوسفي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٦٨ ش، الناشر: انتشارات فقيه، طهران.

٥- تحرير الأحكام، العلّامة الحلّي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٠ هـ الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٦- تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٩٠هـ المطبعة: مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الناشر: دار الكتب العلمية.

٧- تكملة منهاج الصالحين، السيد الخوئي، الطبعة: الثامنة والعشرون، سنة الطبع: ذو الحجة ١٤١٠هـ المطبعة: مهر، قم.

٨- جامع الخلاف والوفاق، علي بن محمّد القمي، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، الطبعة: الأولى، المطبعة: پاسدار إسلام، قم، الناشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر عجل الله فرجه.

٩- جامع المدارك، السيد أحمد الخوانساري، تعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٥هـ ١٣٦٤ ش، الناشر: مكتبة الصدوق، طهران.

١٠- الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد الحلّي، تحقيق: جمع من الفضلاء، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، سنة الطبع: محرم الحرام ١٤٠٥هـ الناشر: مؤسسة سيد الشهداء العلمية.

١١- جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، تحقيق وتعليق:

الشيخ عباس القوچاني، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٥ ش، المطبعة: خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران.

١٢- الحدائق الناضرة، المحقق البحراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٣- الخلاف، الشيخ الطوسي، سنة الطبع: ١٤٠٧هـ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٤- الدروس، الشهيد الأوّل محمّد بن مكي العاملي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٥- رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رمضان المبارك ١٤١٢هـ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٦- السرائر، ابن إدريس الحلّي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٧- شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، مع تعليقات: السيد صادق الشيرازي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٩هـ الناشر: انتشارات استقلال، طهران.

١٨- شرح العروة الوثقى، محمّد باقر الصدر، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١م، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

١٩- غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري ، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٧هـ الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٢٠- فقه الصادق، السيد صادق الروحاني، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٤١٢هـ الناشر: مؤسسة دار الكتاب، قم.

٢١- فقه القرآن، قطب الدين الراوندي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٥هـ الناشر: مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي.

٢٢- الكافي، أبو الصلاح الحلبي، تحقيق: رضا أستادي، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامّة، أصفهان.

٢٣- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، الفاضل الهندي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٦هـ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٢٤- المبسوط، الشيخ الطوسي، تصحيح وتعليق: السيد محمّد تقي

الكشفي، سنة الطبع: ١٣٨٧، المطبعة: المطبعة الحيدرية، طهران، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.

٢٥- مجمع الفائدة والبرهان، المحقق الأردبيلي، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي والشيخ علي پناه الإشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي، الناشر: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة.

٢٦- المختصر النافع، المحقّق الحلّي، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ الناشر: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، طهران.

٢٧- مسالك الإفهام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٣ هـ الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

٢٨- المقنع، الشيخ الصدوق، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، سنة الطبع: ١٤١٥ هـ المطبعة: اعتماد، الناشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام.

٢٩- المقنعة، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٠ هـ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٠- منتهى المطلب، العلّامة الحلّي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع

البحوث الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٢ هـ المطبعة: مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدّسة، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، إيران، مشهد.

٣١- المهذّب، ابن البراج الطرابلسي، إعداد: مؤسسة سيد الشهداء العلمية،إشراف: جعفر السبحاني، سنة الطبع: ١٤٠٦ هـ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٢- نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر، يحيى بن سعيد الحلّي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني ونور الدين الواعظي، سنة الطبع: ١٣٨٦ هـ المطبعة: الآداب، النجف الأشرف.

٣٣- النهاية، الشيخ الطوسي، الناشر: انتشارات قدس محمدي، قم.

٣٤- الوسيلة، ابن حمزة الطوسي، تحقيق: الشيخ محمّد الحسون، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٨ هـ الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.

٣٥- الهداية، الشيخ الصدوق، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨ هـ المطبعة: اعتماد، قم، الناشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام.

الروايات الدالة على وجوب قتل ساب النبي ﷺ

بقلم: الشيخ علي حمود العبادي

إنّه لا توجد روايات تدلّ على وجوب قتل سابّ النبيّ ﷺ إلّا بعض الآحاد من الروايات الضعيفة.

الجواب:

إنّ جريمة سبّ النبيّ ﷺ من الجرائم التي تناولها الفقهاء في مباحث الحدود، وانتهى البحث إلى الاتّفاق بين أعلام الطائفة على وجوب قتل سابّ النبيّ ﷺ، وقد استدلّ فقهاؤنا الأعلام على ذلك بعدّة أدلة، منها الروايات الصحيحة والصريحة الدالة على ذلك.

إلّا أنّ الشيء الذي يستدعي الالتفات هو محاولة البعض التشكيك في هذا الحكم الإلهي، مدّعياً عدم وجود روايات دالة على وجوب قتل سابّ

النبي صلى الله عليه وآله، إلّا بعض روايات الآحاد التي لا تنهض بالدلالة على هذا الحكم.

لكن ليس المهم المدّعيات وما يرفعه أيّ مستشكل من متبنّيات، وإنّما المهم هو طبيعة الأدلة التي يقيمها على صحة موقفه ومتبنّياته.

وعلى هذا الأساس انبثقت هذه المقالة لتشقّ طريقها مستضيئة بأنوار أهل البيت عليهم السلام للردّ على هذه الشبهة.

ولأجل أن يتّضح الجواب على هذه الشبهة بشكل واضح، لابدّ أن تنطلق منهجة البحث من استعراض الأدلة الدالة على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، مع التأكيد على أنّ هذا الحكم مما طفحت به النصوص الروائية التي أضاءت المشهد بأروع بيان، كاشفةً عنه بأدقّ وجه، لذا يكتسب هذا البحث الهيكلية التالية:

المبحث الأوّل: الروايات الدالة على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

المبحث الثاني: الأدلة الأخرى الدالة على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

المبحث الأوّل: الروايات الدالة على جواز قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

وهذه الروايات يمكن تصنيفها إلى عدّة طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الواردة في خصوص وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

وهذه الروايات كما يلي:

١ـ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن

سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: (يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام).[١]

الرواية صحيحة السند، وقد عبّرعنها بالصحيحة كلّ من السيد الخونساري في جامع المدارك[٢] والسيد الخوئي[٣] وغيرهم.

ودلالتها واضحة، فإنّ الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب تدلّ على الوجوب، وعلى هذا الأساس فإنّ الصحيحة تدلّ على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله.

٢ـ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إنّ رجلاً من هذيل سبّ رسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله، فقال: من لهذا؟ فقال رجلان من الأنصار: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتّى أتيا عربة، فسألا عنه، فإذا هو يتلقّى غنمه، فقال: من أنتما؟ ما اسمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ فقال: نعم، فنزلا فضربا عنقه، قال محمّد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله)[٤].

(١) الكافي ٧: ٢٥٩، الباب٧ من أبواب حد المرتد، ح١.

(٢) جامع المدارك ٧: ١٠٧.

(٣) تكملة مباني المنهاج ١: ٢٦٤.

(٤) الكافي ٧: ٢٦٦، باب النوادر، ح٣٣، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٣ الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح٣.

والرواية صحيحة السند، كما عبّر بذلك السيد الخونساري [١] والسيد الخوئي [٢] وغيرهم، وهي واضحة الدلالة وصريحة في وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله إذا أمن على نفسه.

٣ـ عن الحسين بن محمّد، عن علي بن محمّد، عن الحسن بن علي الوشاء قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: (شتم رجل على عهد جعفر بن محمّد عليهما السلام رسول الله صلى الله عليه وآله، فأتي به عامل المدينة فجمع الناس، فدخل عليه أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعلة وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس، واستأذنه في الاتّكاء، وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن يقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعة الرأي وأصحابه فقال: ما ترون؟ قال: يؤدَّب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله بين أصحابه فرق؟!). [٣]

٤ـ الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر قال أخبرني أخي موسى عليه السلام، قال: كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي عامل المدينة

---

(١) جامع المدارك ٧: ١١٢.

(٢) تكملة مباني المنهاج ١: ٢٦٤.

(٣) الكافي ٧: ٢٦٦، باب النوادر، ح٣٠، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١١، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح١.

فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعلة، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصورة فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي، وقد جمع فقهاء المدينة كلّهم وبين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من أهل القرى قد ذكر النبي صلى الله عليه وآله فنال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبد الله انظر في الكتاب، قال: حتّى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤدّب ويضرب ويعزر ويحبس، قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيهم؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟! فقال الوالي: دع هؤلاء يا أبا عبد الله، لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أخبرني أبي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس فيّ أسوة سواء، من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منّي، فقال زياد بن عبيد الله: أخرجوا الرجل واقتلوه بحكم أبي عبد الله).(١)

وهي واضحة الدلالة على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، كما هو واضح من قوله عليه السلام: (من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل...).

٥ـ وفي فقه الرضا عليه السلام روي أنّه من ذكر السيد محمّداً صلى الله عليه وآله أو واحداً من أهل بيته الطاهرين عليهم السلام بالسوء، وبما لا يليق بهم، أو الطعن فيهم صلوات

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٦، باب النوادر، ح٣٢، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٢، الباب ٢٥ من أبواب القذف، ح٢.

الله عليهم وجب عليه القتل)[١]. وهي صريحة الدلالة على وجوب قتل سابّ النبيﷺ.

الطائفة الثانية: الاستدلال بالروايات الدالة على وجوب قتل سابّ الإمامعليه السلام

من الأدلة التي تساق لإثبات وجوب قتل سابّ النبيﷺ هي تلك الروايات الدالة على وجوب قتل سابّ الإمامعليه السلام، ومن ثمّ تدلّ على وجوب قتل سابّ النبيﷺ بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: الأولوية، لما ثبت في محلّه من أفضلية النبيﷺ على جميع خلقه بما فيهم الأئمة الأطهار والأنبياءعليهم السلام، فاذا ثبت وجوب قتل سابّ الإمامعليه السلام، ثبتت لرسول اللهﷺبالأولوية القطعية.

الوجه الثاني: أنّ حكم النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام واحد، وهذا ما ذكره السيد الخوئي بقوله: (لما علم من الخارج بالضرورة أنّ الأئمةعليهم السلام والصديقة الطاهرةعليها السلام بمنزلة نفس النبيﷺ، وأنّ حكمهمعليهم السلام حكمهﷺ، وكلّهم يجرون مجرى واحد)[٢]، مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين النبيﷺ وبين غيره من الأئمةعليهم السلام الذين سبّهم سبّه أيضاً كما ذكره صاحب الجواهر[٣]

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضاعليه السلام: ٢٨٥.

(٢) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٦٥.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٤٤.

ومن الروايات الدالة على وجوب قتل سابّ أحد الأئمة عليهم السلام:

١ـ عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سبابة لعلي عليه السلام؟ قال: فقال: حلال الدم والله لولا أن يعم بريئاً، قال: قلت: فما تقول في رجل مؤذ لنا؟ قلت: في ماذا؟ قلت: فيك، يذكرك، فقال لي: له في علي عليه السلام نصيب؟ قلت: إنّه ليقول ذلك ولا يظهره، قال: لا تعرض له).[1]

والرواية صحيحة السند، كما عبّر بذلك المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة[2] وصاحب الجواهر[3] والسيد الخوانساري[4] والسيد الخوئي[5]، وهي واضحة الدلالة على أنّ سابّ الإمام عليه السلام يجب قتله، كما هو صريح قوله عليه السلام: (حلال الدم) أمّا النهي الوارد فيها بقوله لهشام: (لا تعرض له) فهو للتقية، أي: خوف الإمام عليه السلام على هشام.

٢ـ رواية العامري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ شيء تقول في

(١) الكافي ٧: ٢٦٩، باب النوادر، ح٤٢، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٥، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح١.

(٢) مجمع الفائدة ١٣: ١٧٢.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٥.

(٤) جامع المدارك ٧: ١١٠.

(٥) تكملة مباني المنهاج ١: ٢٦٥.

رجل سمعته يشتم علياًعليه السلام ويبرأ منه؟ فقال لي: (والله هو حلال الدم...).[١]

٣ـ رواية زرارة عن أبي جعفرعليه السلام قال: (من قعد في مجلس يسبّ فيه إمام من الأئمة يقدر على الانتصاف فلم يفعل، ألبسه الله عزّ وجل الذلّ في الدنيا، وعذّبه في الآخرة).[٢]

والمراد من الانتصاف: هو الانتقام. وفي القاموس: (انتصف منه: استوفى حقّه منه كاملاً حتّى صار كلّ على النصف سواء. وتناصفوا: أنصف بعضهم بعضاً).[٣]

والانتصاف أن يقتله إذا لم يخف على نفسه أو عرضه أو ماله أو على مؤمن آخر.

٤ـ رواية علي بن حديد قال: سمعت من يسأل أبا الحسن الأوّلعليه السلام، فقال: إنّي سمعت محمّد بن بشير يقول: إنّك لست موسى بن جعفر الذي هو إمامنا وحجّتنا بيننا وبين الله تعالى، فقال: لعنه الله ـ ثلاثاً ـ أذاقه الله حرّ الحديد، قتله الله أخبث ما يكون من قتلة، فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أو ليس حلال لي دمه؟ مباح كما أبيح دم السباب لرسول اللهصلى الله عليه وآله والإمام؟

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٨٦، الباب٦ من أبواب الحدود، ح١٠٠، وسائل ٢٨: ٢١٦، الشيعة، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح٣.

(٢) الكافي ٢: ٣٧٩، باب مجالسة أهل المعاصي، ح١٥، وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٢ الباب٣٨ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح١٠.

(٣) القاموس المحيط ٣: ٢٠١.

قال: نعم حلّ والله، حلّ والله دمه، وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه، قلت: أو ليس ذلك بسابَّ لك؟ قال: هذا سباب لله، وسباب لرسول الله صلى الله عليه وآله، وسباب لآبائي، وسبابي، وأيّ سبّ ليس يقصر عن هذا ولا يفوقه هذا القول، فقلت: أرأيت إذا أنا لم أخف أن أغمر بذلك بريئاً ثمّ لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟ فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره شيء، أما علمت أنّ أفضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله ورسوله بظهر الغيب، وردّ عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وآله). [1]

قال السيد الكلبايكاني في تعليقه على هذه الرواية: (يستفاد من لحن الرواية وتعبيرات الإمام عليه السلام الشديدة أنّ هذا الشخص ـ محمّد بن بشير ـ كان يعرف الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وأنّه هو الإمام وهادي الرشاد وحجّة الله على العباد، وإنّما كان بصدد التشكيك بين الناس وصرف القلوب عنه صلوات الله عليه) [2].

٥ـ محمّد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن داود بن فرقد قال: فقلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكن أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد عليك فافعل...). [3]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢١٧ ، الباب٢٧ من أبواب حد السحق والقيادة، ح٦.

(٢) الدر المنضود في أحكام الحدود ٢ : ٢٥٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢١٧ ، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح٥.

والرواية صحيحة السند، كما عبّر بذلك صاحب الحدائق[1] والسيد الخوانساري[2] والسيد الخوئي.[3]

ووجه الدلالة ما تقدّم من أنّ الأئمة عليهم السلام بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ حكمهم عليهم السلام حكم النبي صلى الله عليه وآله، وكلّهم يجرون مجرى واحد، وهو من البديهيات التي تعلو على البرهنة والاستدلال.

قال صاحب الجواهر في ذيل هذه الرواية: (ولا ينافي ذلك ما في خبر أبي الصباح الطويل، وحاصله أنّه استأذنه في قتل جعد بن عبد الله جاره لوقوعه في علي عليه السلام، فقال: (قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن القتل يا أبا الصباح، إنّ الإسلام قيّد الفتك، ولكن دعه فستكفى بغيرك)[4] الذي لا

---

(١) الحدائق الناضرة ١٨: ١٥٦.

(٢) جامع المدارك ٧: ١١٢.

(٣) تكملة مباني المنهاج ١: ٢٦٥.

(٤) تتمة الخبر كما في الكافي: إنّ لنا جاراً من همدان يقال له: الجعد بن عبد الله، وهو يجلس إلينا - إلى أن قال - فخبطته: (خبطت الشجر: ضربتها بالعصا ليسقط ورقها) حتّى أقتله، قال: فقال: يا أبا الصباح هذا الفتك، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الفتك، يا أبا الصباح إنّ الإسلام قيّد الفتك، ولكن دعه فستكفى بغيرك، قال أبو الصباح: فلمّا رجعت من المدينة إلى الكوفة لم ألبث بها إلّا ثمانية عشر يوماً، فخرجت إلى المسجد فصلّيت الفجر، ثمّ عقبت فإذا رجل يحركني برجله، فقال: يا أبا الصباح، البشرى، فقلت: بشّرك الله بخير، فما ذاك؟ فقال: إنّ الجعد بن عبد الله بات البارحة في داره التي في الجبانة فأيقظوه للصلاة فإذا هو مثل الزق المنفوخ ميتاً، فذهبوا يحملونه فإذا لحمه يسقط عن عظمه، فجمعوه في نطع فإذا تحته أسود، فدفنوه) الكافي ٧: ٣٧٥، ح١٦.

قوله صلى الله عليه وآله: الإسلام قيّد الفتك، قال الجزري: الإيمان قيّد الفتك، وهو أن يأتي الرجل صاحبه وهو غار غافل فيشدّ عليه فيقتله.

جابر له الممكن حمله على أنّه روى ذلك للخوف عليه أو غيره ممن هو بريء؛ لأنّه رأى شدّة عزمه على القتل، كما يظهر من بعض ما في الخبر المزبور)[١].

٦ ـ عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه سئل عن رجل تناول علياً عليه السلام فقال: (إنّه لحقيق أن لا يقيم يوماً واحداً، ويقتل من سبّ الإمام عليه السلام كما يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله)[٢]، وهي واضحة الدلالة في وجوب قتل سابّ الإمام عليه السلام.

مضافاً إلى أنّه يمكن الاستدلال على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله بالروايات الدالة على وجوب قتل منكر فضائل النبي صلى الله عليه وآله، بتقريب أنّ منكر فضائله صلى الله عليه وآله من مصاديق السبّ.

ومن الروايات الدالة على وجوب قتل منكر فضائل النبي صلى الله عليه وآله ما روي عن مطر بن أرقم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (إنّ عبد العزيز بن عمر الوالي بعث إليّ فأتيته وبين يديه رجلان قد تناول أحدهما صاحبه فمرش وجهه، فقال: ما تقول يا أبا عبد الله في هذين الرجلين؟ قلت: وما قالا؟ قلت: قال أحدهما: ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله فضل على أحد من بني أمية في الحسب، وقال الآخر: له الفضل على الناس كلّهم في كلّ خير، وغضب الذي نصر رسول الله صلى الله عليه وآله فصنع بوجهه ما ترى، فهل عليه شيء؟ فقلت له: إنّي أظنك قد سألت من حولك فأخبروك، فقال: أقسمت عليك لما قلت،

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٦.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ٤٦٠، وسائل الشيعة١٩: ١٧، الباب ٢٢ من أبواب الديات، ح ١.

فقلت له: كان ينبغي لمن زعم أنّ أحداً مثل رسول الله صلى الله عليه وآله في الفضل أن يقتل ولا يستحيي، قال: فقال: أو ما الحسب بواحد؟ فقلت: إنّ الحسب ليس النسب، ألا ترى لو نزلت برجل من بعض هذه الأجناس فقراك فقلت: إنّ هذا الحسب؟ فقال: أو ما النسب بواحد؟ قلت: إذا اجتمعا إلى آدم فإنّ النسب واحد، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يخلطه شرك ولا بغي، فأمر به فقتل)[1].

ودلالة هذه الرواية واضحة، وعليه فإنّ كلّ شخص يساوي بين رسول الله صلى الله عليه وآله وغيره ـ لا سيما من بني أمية ـ في الفضل والكرامة يجب قتله.

الظاهر عدم توقف وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله على إذن الإمام؛ لدلالة صحيحة هشام بن سالم وكذا ظاهر روايته أو صحيحته الأخرى الواردة في سبّ علي عليه السلام، وكذا صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة، حيث سأل في آخرها أبا جعفر عليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال عليه السلام: (إن لم تخف على نفسك فاقتله)، وكذا صحيحة داود بن فرقد المتقدّمة الواردة في الناصب، حيث قال: (فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل)[2].

---

(١) الكافي ٧: ٢٦٩، باب النوادر، ح١٥، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٤، الباب ٢٦ من أبواب حد القذف، ح١.

(٢) الكافي ٧: ٢٦٦، باب النوادر، ح٣٣، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٧، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح٥.

نعم، ذهب الشيخ المفيد [١] والعلّامة في المختلف إلى عدم جواز القتل بدون إذن الإمام، وذكر العلّامة وجه ذلك: لأنّه حدّ، والمستوفي للحدود هو الإمام [٢]، ورواية أبي عاصم السجستاني أنّ أبا عبد الله بن النجاشي سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: (إنيّ قتلت ثلاثة عشر رجلاً من الخوارج كلّهم سمعتهم يبرأ من علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم يكن عليك في قتلهم شيء، ولكنك سبقت الإمام، فعليك ثلاثة عشر شاة تذبحها بمنى وتصدّق بلحمها لسبقك الإمام وليس عليك غير ذلك) [٣].

وأورد السيد الكلبايكاني على ذلك: (بأنّ هذه الرواية على خلاف مطلوبهم أدل، فإنّ من المعلوم أنّ كفارة قتل النفس أو ديته ليس شاة، فأمره عليه السلام بذبح الشاة بمنى والتصدّق بلحمها لأجل ترك المستحب الصادر منه، وهو سبقته على الإمام في قتل الخوارج، وكان ينبغي له أن يستأذن الإمام في ذلك) [٤].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ وجوب قتل سابّ الإمام عليه السلام مما دلّت عليه

---

(١) المقنعة: ٧٤٣.

(٢) مختلف الشيعة ٩: ٤٥١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٣٠، الباب ٢٢ من أبواب الديات، ح٢.

(٤) الحدود والتعزيرات ١: ٢٨٦.

الروايات الصحيحة والصريحة، ومن ثمّ تدلّ على وجوب قتل سابّ النبيﷺ بالوجوه المتقدّمة.

ومن الواضح أن لا فرق في السابّ للنبيﷺ بين المسلم والكافر في وجوب قتله، كما صرّح بذلك في المسالك[(١)] والرياض[(٢)] والجواهر[(٣)]، واستدلّ على ذلك بإطلاق النص والفتوى، مضافاً إلى خصوص ما ورد عن عليعليه السلام: (أنّ يهودية كانت تشتم النبيﷺ وتقع فيه، فخنقها رجل حتّى ماتت، فأبطل رسول الله دمها)[(٤)].

نعم، إذا سبّ النبيﷺ ثمّ أسلم ففي وجوب قتله تأمّل، فإنّ الإسلام يجبّ ما قبله.

الطائفة الثالثة: الاستدلال بالروايات الدالة على وجوب قتل سابّ سائر الأنبياءعليهم السلام

يمكن الاستدلال على وجوب قتل سابّ نبيّناﷺ بما دلّ على وجوب قتل سابّ باقي الأنبياءعليهم السلام بالأولية القطعية؛ لما ثبت من أفضلية

---

(١) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٥.

(٢) رياض المسائل ١٣: ٥٣٨.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٩.

(٤) السنن الكبرى ٩: ٢٠٠، كتاب الجزية، باب يشترط عليهم أن لا يذكروا رسول اللهﷺ إلاّ بما هو أهله.

نبيّنا صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

ومن الروايات الدالة على وجوب قتل سابّ باقي الأنبياء ما ورد عن الفضل بن الحسن الطبرسي بإسناده في (صحيفة الرضا عليه السلام) عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (من سبّ نبيّاً قتل، ومن سبّ صاحب نبي جلد)[(١)].

وهذا الحديث منجبر بفتوى المشهور على وفق مضمونه كما ذكر السيد الروحاني.[(٢)]

وروى الشيخ الطوسي بسنده، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: (من سبّ نبيّاً من الأنبياء فاقتلوه)[(٣)].

وقد ادّعي الإجماع على وجوب قتل سابّ سائر الأنبياء عليهم السلام.

قال السيد ابن زهرة في الغنية: (ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمة عليهم السلام... كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة).[(٤)]

نعم، ذهب البعض كصاحب المسالك بأنّ وجوب قتل من سبّ أحد من الأنبياء عليهم السلام غير نبيّنا صلى الله عليه وآله من باب الارتداد، حيث قال: (إنّ وجوب قتل سابّ سائر الأنبياء عليهم السلام من باب الارتداد).[(٥)]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢١٣ ، الباب ٢٧ من أبواب القذف، ح٤.

(٢) أنظر فقه الصادق ٢٥ : ٤٧٦.

(٣) الأمالي: ٣٦٥.

(٤) غنية النزوع: ٤٢٨.

(٥) مسالك الإفهام ٣: ٧٦.

نطوي هذه الفقرة بملخص يفيد أنّ الروايات المستفيضة صريحة الدلالة على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله.

المبحث الثاني: الأدلة الأخرى على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله

بعدما استوفى الدليل الروائي بروحه البرهانية وعناصره الاستدلالية تغطية المسألة من جميع الجوانب، ومن ثمّ يغني عن إقامة دليل آخر، لكنّا لم نهمل الأدلة الأخرى التي تدلّ على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله.

ومن أهم الأدلة التي يمكن سوقها على ذلك هو إجماع الطائفة على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، كما يتّضح من البحث الآتي.

عند إجراء مسح ميداني لكلمات الفقهاء سواء المتقدّمين أو المتأخّرين والمعاصرين، نجد أنّهم قد أجمعوا على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله عند الأمن من الضرر.

وقد صرّح بهذا الإجماع عدد من الأعلام:

قال السيد المرتضى: (دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع...).[1]

وقال صاحب المسالك: (هذا الحكم موضع وفاق).[2]

---

(١) الانتصار: ٤٨٣.

(٢) مسالك الإفهام ١٤: ٤٥٢.

وفي هذا المسار يقول صاحب كشف اللثام: (سابّ النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة عليهم السلام يقتل اتّفاقاً).[١]

أمّا السيد ابن زهرة في الغنية فإليك عبارته: (ويقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء أو أحد الأئمة عليهم السلام... كلّ ذلك بدليل إجماع الطائفة).[٢]

وفي نصّ آخر لصاحب الرياض يقول فيه: (يقتل من سبّ النبي صلى الله عليه وآله وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام بلا خلاف، بل عليه الإجماع في كلام جماعة، وهو الحجّة مضافاً إلى النصوص المستفيضة)[٣].

وقال صاحب الجواهر: (بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه).[٤]

وقول آخر للسيد الخونساري يقول فيه: (أمّا جواز قتل السابّ للنبي صلى الله عليه وآله، بل وجوب قتله فهو مجمع عليه).[٥]

وقال السيد الكلبايكاني: (أمّا سابّ النبي صلى الله عليه وآله فالإجماع على جواز بل وجوب قتله).[٦]

---

(١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ١٠: ٥٤٤.

(٢) غنية النزوع: ٤٢٨.

(٣) رياض المسائل ١٣: ٥٣٦.

(٤) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٢.

(٥) جامع المدارك ٧: ١٠٧.

(٦) الحدود والتعزيرات ١: ٢٧٨.

وقال السيد محمّد صادق الروحاني: (يقتل من سبّ النبي ﷺ أو واحداً من الأئمة عليهم السلام ويحلّ لكلّ سامع قتله مع أمن الضرر بلا خلاف في شيء من تلكم، بل الإجماع بقسميه على الجميع)[١].

وكذلك صرّح بالإجماع على وجوب قتل سابّ النبي ﷺ كلّ من الشيخ محمّد جواد مغنية في فقه الإمام الصادق عليه السلام[٢] والشيخ علي آل كاشف الغطاء في النور الساطع في الفقه النافع[٣] والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي في القصاص على ضوء القرآن والسنّة[٤]، والشيخ جواد التبريزي في أسس الحدود والتقريرات[٥] والشيخ فاضل اللنكراني في تفصيل الشريعة على تحرير الوسيلة[٦] وغيرهم.

ومن تأمّل في هذه الإجماعات المنقولة والمحصّلة لفقهاء الإسلام الشيعة في جميع الأعصار من قدماء ومتأخرين ومعاصرين، يقطع بأنّ حكم سابّ النبي ﷺ هو القتل، بل بالاستناد إلى هذه الإجماعات ـ مضافاً إلى إجماع السنّة كما سيأتي ـ يستطيع القول بأنّ هذا الحكم من ضرورات دين

---

(١) فقه الصادق ٢٥: ٤٧٤.

(٢) فقه الإمام الصادق عليه السلام ٦: ٧٧.

(٣) النور الساطع في الفقه النافع ١: ٤٧٦.

(٤) القصاص على ضوء القرآن والسنّة ١: ٢٧٧.

(٥) أسس الحدود والتقريرات: ٢٥٧.

(٦) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، باب النجاسات وأحكامها: ٤٠٣.

الإسلام، ولذا ادّعى البعض على وجود إجماع المسلمين وعلماء جميع المذاهب والطوائف الإسلامية.

اختلف فقهاء أهل السنّة في حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله على قولين:

القول الأوّل: يقتل من دون استتابة.

قال القرطبي: (روي أنّ رجلاً قال في مجلس علي رضي الله عنه: ما قُتل كعبُ بن الأشرف إلّا غدراً، فأمر عليٌّ بضرب عنقه.

[ثمّ قال القرطبي]: قال علماؤنا: هذا يُقْتَل ولا يُستتاب إن نَسَبَ الغدر للنبي صلى الله عليه وسلم)

ثمّ قال: (وممن قال ذلك مالك والليث وأحمد وإسحاق، وهو مذهب الشافعي).[1]

وقال ابن قدامة ـ وهو على مذهب أحمد بن حنبل ـ: (أمّا من سبّ الله سبحانه وتعالى ورسوله فروى القاضي عن أحمد أنّه قال: لا توبة لمن سبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم)[2]. وفي كتاب الدر المختار على متن تنوير الأبصار في مذهب أبي حنيفة في باب حكم سابّ الأنبياء ما نصّه: (والكافر

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨: ٨٢ .

(٢) الشرح الكبير على متن المقنع ١٠: ٩٠.

بسبّ نبي من الأنبياء فإنّه يقتل حدّاً ولا تقبل توبته[١] مطلقاً، ولو سبّ الله تعالى قبلت ؛ لأنّه حقّ الله تعالى، والأوّل حقّ عبد لا يزول بالتوبة)[٢].

وفي ردّ المحتار على الدر المختار لابن عابدين ما نصّه: (قال ابن سحنون المالكي: أجمع المسلمون على أنّ شاتمه [أي: شاتم النبيﷺ] كافر، وحكمه القتل، ومن شك في عذابه وكفره كفر).[٣]

روى القاضي عياض المالكي في الشِفا بتعريف حقوق المصطفى: (سأل الرشيد مالكاً في رجلٍ شتم النبيﷺ. .فغضب مالك وقال: يا أميرَ المؤمنين، ما بقاء الأمّة بعد شتْم نبيّها؟! منْ شتم الأنبياء قتل).[٤]

وقال النووي في المجموع: (نقل ابن المنذر الاتّفاق على أنّ من سبّ النبيﷺ صريحاً وجب قتله، ونقل أبو بكر الفارسي أحد أئمة الشافعية في كتاب الإجماع أنّ من سبّ النبيﷺ بما هو قذف صريح كفر باتّفاق العلماء، فلو تاب لم يسقط عنه القتل؛ لأنّ حدّ قذفه القتل وحدّ القذف لا يسقط بالتوبة، وخالفه القفال فقال: كفر بالسب فسقط القتل بالإسلام)[٥].

---

(١) المراد بعدم قبول توبته عدم إعفائه من القتل، وليس المراد أنّه لا يصح دخوله في الإسلام، بل إن أقلع عن الكفر وتشهّد صح دخوله في الإسلام بالإجماع.

(٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان ٤: ٤١٦.

(٣) حاشية ردّ المحتار ٤: ٤١٧.

(٤) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٢٢٤.

(٥) المجموع شرح المهذّب ١٩: ٤٢٧.

القول الثاني: إنّه كافر مرتد، ويقتل بعد استتابته، أي: الطلب منه الرجوع عن ذلك والدخول في دين الإسلام بالشهادتين إن لم يتب، فإن تاب ودخل في الإسلام فلا يقتل.

قال في حاشية ردّ المحتار: (رأيت في كتاب الخَراج لأبي يوسف ما نصّه: وأيّما رجل مسلم سبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كذّبه أو عابه أو تنقّصه فقد كفر بالله تعالى، وبانت منه امرأته، فإن تاب وإلّا قتل...) [(١)].

وبهذا يتّضح أنّ حكم سابّ النبيّ ﷺ عند أهل السنّة هو القتل، ومنه يتبيّن اتّفاق المسلمين على وجوب قتل سابّ النبيّ ﷺ، وإن ذهب البعض إلى وجوب قتله من دون استتابة، وبعض أنّه يقتل بعد استتابته.

النتيجة:

في النهاية نبادر إلى تكثيف أبرز عناصر البحث المتقدّم في ملخّص يفيد أنّ الحكم بوجوب قتل سابّ النبيّ ﷺ دلّت عليه الروايات الصحيحة، التي تحتشد فيها الدلالات على إثبات المطلوب، وأشبعته إشباعاً رائعاً، ودلالة هذه النصوص الروائية تلتقي مع إجماع المسلمين قديماً وحديثاً، وإن وقع الخلاف عند أهل السنّة في أنّه كافر مرتد يستتاب، ويقتل إن لم يتب، أم أنّه يقتل من دون استتابة.

---

(١) حاشية ردّ المحتار ٤: ٤١٩.

وعلى ضوء ما سلف وتأسيساً عليه نقول: لا يوجد أيّ مبرر ومسوّغ لإلقاء هذه الشبهات والدعوات التي يبديها البعض، والتي تقول بعدم وجود حكم شرعي معتبر على وجوب قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله.

فهرس مصادر

مقال الروايات الدالّة على وجوب قتل ساب النبي ﷺ

١- أسس الحدود والتقريرات، الشيخ جواد التبريزي، قم مكتب المؤلّف ١٤١٧هـ.

٢- الأمالي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي رحمه الله، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة ـ قم.

٣- الانتصار، الشريف المرتضى، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، سنة الطبع ١٤١٥هـ.

٤- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الشيخ الفاضل اللنكراني، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ.

٥- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي المتوفى سنة ١١٠٤هـ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٦- تكملة مباني المنهاج، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة

الآداب ـ النجف الأشرف.

٧- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، محمّد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٨- الجامع لأحكام القرآن، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان، ١٤٠٥هـ.

٩- جامع المدارك في شرح المختصر النافع، السيد أحمد الخوانساري، علّق عليه: علي أكبر الغفاري، الناشر: مكتبة الصدوق، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.

١٠- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، تعليق وتصحيح: محمود القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة.

١١- حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، محمّد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ.

١٢- الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، المحدّث الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٣- الحدود والتعزيرات، تقريرات بحث السيد الأستاذ آية الله الحاج السيد محمّد رضا الموسوي الكلبايكاني، الطبعة الأولى.

١٤- دعائم الإسلام، القاضي النعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ القاهرة.

١٥- رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٦- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر.

١٧- الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن أبي عمر محمّد بن أحمد ابن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

١٨- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي أبي الفضل عياض الحيصبي، مذيلاً بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، أحمد بن محمّد بن محمّد الشمني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٩- غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، التحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، بإشراف: سماحة العلامة جعفر السبحاني، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف ـ قم المقدسة.

٢٠- فقه الإمام الصادق عليه السلام، محمّد جواد مغنية، قم المقدسة، مؤسسة أنصاريان ١٤٢١هـ.

٢١- فقه الصادق، السيد محمّد صادق الحسيني الروحاني، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ، نشر: مؤسسة دار الكتاب ـ قم المقدسة.

٢٢- الفقه المنسوب للإمام الرضا (عليه السلام)، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ـ قم المشرفة، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا (عليه السلام) ـ مشهد المقدس، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٢٣- القاموس المحيط، الفيروز آبادي.

٢٤- القصاص على ضوء القرآن والسنّة، قم المقدسة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

٢٥- الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، نشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة ١٣٨٨.

٢٦- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمّد بن الحسن الإصفهاني (الفاضل الهندي)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٧- مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المقدس الأردبيلي، مؤسسة النشر الإسلامي.

٢٨- المجموع شرح المهذّب، محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٩- مختلف الشيعة، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (العلّامة الحلي)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٣٠- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي قدس سره (الشهيد الثاني)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية.

٣١- المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية.

٣٢- الموسوعة الاستدلالية في الفقه الإسلامي، السيد محمّد الحسيني الشيرازي، الطبعة الثانية، دفتر العلوم ـ بيروت ١٤٠٩هـ.

٣٣- النور الساطع في الفقه النافع، الشيخ علي كاشف الغطاء، مطبعة الآداب ١٣٨١هـ.

هل قتل المرتد ينافي الحريّة في العقيدة؟

بقلم: الشيخ علي حمود العبادي

بيان الشبهة: يقول المستشكل: إنّ قتل المرتد عن الإسلام ينافي حرية العقيدة، فالإنسان ولد حرّاً، بل حرية الإنسان هي واحدة من خاصّيات التكريم الإلهي.

جواب الشبهة: عدم وجود حرية مطلقة

لكي يتّضح الجواب بشكل واضح لابدّ أوّلاً من بيان معنى الحرية:

لا يخفى أنّ مفهوم الحرية من المفاهيم المأنوسة والمتداولة بين الناس، إلى الحدّ الذي يمكن عدّه من المفاهيم البديهية التي تعلو على البيان والتوضيح.

لكن في الوقت ذاته حينما يوضع هذا المفهوم على طاولة التحقيق يظهر أنّه أمر مجهول، وتتبلور مجموعة من المصاديق المشتبهة غير المعروفة.

ولذا قُدّمت تعريفات مختلفة، ولا نريد الخوض في هذه التعريفات،

وإنّما نكتفي بتعريف الحرية من وجهة النظر الإسلامية وعلى لسان الشيخ الجوادي الآملي، حيث يقول: «الحرية من المنظور الإسلامي عبارة عن التحرر عن عبودية وإطاعة غير الله تعالى».[١]

وإذا تبيّن ذلك فنقول: إنّ الحرية المطلقة لا وجود لها في الحضارات الإنسانية؛ لأنّ الحرية المطلقة هي مفسدة مطلقة؛ إذ الحريّة المطلقة تعني الإباحية المطلقة في جميع المجالات، والإباحية المطلقة تعني ممارسة الفساد بكلّ أشكاله وألوانه من قبل أفراد المجتمع، وهي عودة إلى قانون (ميكيافيلي) اللئيم الذي يتبنّى مقولة:) الغاية تبرر الوسيلة)، فكم من جريمة وعبودية تمارس باسم الحريّة، إذا أزعجك الجار وعاتبته، تجده بدل أن يعتذر يبادرك بالقول: (إنّه حرّ)، وكأنّ المطلوب منك أن تكون عبداً لحريته.

وإذا كانت حريتي ستؤدّي إلى الإضرار بالآخرين فهذه ليست حريّة، وإنّما هي تحـرّر من كلّ القيم الأخلاقية، فالحرية الصحيحة هي أنّ حريتك تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين، وهذه هي الحرية المسؤولة.

فحرية الرأي والتعبير المهذّب، وحرية الاعتقاد الديني، وغيرها من الحريات يجب أن تمارس في ظلّ معايير اجتماعية، أخلاقية، قانونية، وإلاّ أصبحنا نعيش شريعة الغاب.

وبهذا يتّضح أنّ الحرية المطلقة أمر يرفضه جميع العقلاء.

---

(١) فلسفة حقوق بشر: ١٨٩.

ومن هنا نجد أنّ الإسلام يدعو إلى حرية مسؤولية، إلى حرية تكريمية مهذّبة، وفيما يلي بعض الأمثلة التي تمثّل شاهداً محكماً على محدودية الحرية للإنسان في الشريعة الإسلامية:

فقد جاء في مورد التعدّي على نفوس الآخرين: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾(١).

كما جاء في مورد التعدّي على أموال الآخرين: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾(٢).

أمّا في الموارد التي لا يتحقّق فيها شرط من شروط قطع اليد، فإنّ الفقهاء متّفقون على أنّ للحاكم الشرعي تعزيز السارق.

وأمّا التعدّي على أعراض الآخرين فإنّه موجب لاستحقاق الحدّ أو التعزيز، فقد شرّعت عقوبة ثمانين جلدة على توجيه الإهانة للمسلم على شكل القذف كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(٣)

---

(١) سورة البقرة: ٣٥.

(٢) سورة المائدة: ٣٨.

(٣) سورة النور :٤.

ومع التأمّل في هذه الآية الشريفة، وفي الروايات المعتبرة الواردة في البابين: الثاني والثالث من أبواب حدّ القذف من كتاب وسائل الشيعة [(١)] يلاحظ أنّ هذا الحكم هو مورد اتّفاق جميع الفقهاء.

أمّا إذا كانت الإهانة للمسلم على شكل آخر غير القذف، فإنّ ذلك يكون موجباً للتعزيز، كما بيّن ذلك المحقّق الحلّي في كتابه الشرائع، حيث يقول: «كلّ تعريض بما يكرهه المواجه، ولم يوضع للقذف لغةً ولا عرفاً، يثبت به التعزيز لا الحد» [(٢)].

وقد ادّعى صاحب الجواهر الإجماع على ذلك وقال: (بلا خلاف أجده فيه بيننا) [(٣)].

قد خصّص صاحب الوسائل باباً لذلك أسماه (باب أنّ من سبّ وعرّض ولم يصرّح بالقذف فلا حدّ عليه، وعليه التعزيز) [(٤)]، ونحن نكتفي هنا بذكر أنموذج من هذه الروايات، وهو ما ينقله عبد الرحمن بن أبي عبد الله ـ أحد الرواة الموثّقين ـ بسند صحيح؛ حيث يقول: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرّض به هل يجلد؟ قال: عليه تعزيز» [(٥)].

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٧٥ ـ ١٧٨.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٩٤٥.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٤١٠.

(٤) وسائل الشيعة ٢٨: ٢٠٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢٨: ٢٠٢، ح١.

والنتيجة هي أنّ واحداً من حدود الحرية الإنسانية في الحياة مع الآخرين ـ من الناحية الفقهية ـ هو أن لا يتعدّى على نفوس الآخرين وأموالهم وأعراضهم؛ لأنّ أيّ حركة ـ سواء على شكل كلام أم كتابة ـ توجب ذلّ وتعدّ ممنوعة، وللحاكم الشرعي مواجهتها بشكل قاطع على صورة إجراء الحدود أو التعزيزات.

في مختلف أبواب المعاملات ـ في حقّ القبض والإقباض في البيع والإجارة وأمثال ذلك، وحقّ إعمال الخيارات، إلى حقّ المطالبة بالمنافع المستوفاة، وضمان التالف، وحقّ النفقة، وحقّ الحضانة و... ـ إذا أراد أحد طرفي المعاملة أن يتجاهل حقّ الطرف الآخر فيها أو يتجاوزه فإنّ الحاكم الشرعي ـ باتّفاق الفقهاء ـ مطالب بإجباره على الوفاء بتعهّداته ووظائفه الشرعية، وإعادة الحقّ للطرف المقابل.

وأمّا حدود حرية الإنسان قبال حقوق الحيوانات فليس الإنسان محدود الحرية أمام حقوق الآخرين ممن يعيشون معه فحسب، بل إنّه كذلك أمام حقوق الحيوانات، ومن هنا ـ وباتّفاق الفقهاء ـ فالإنسان الذي لا يوصل الماء والعلف لحيواناته المملوكة له، للحاكم الشرعي إجباره إمّا على بيع هذا الحيوان أو ذبحه أو تأمين الطعام له.

يقول المحقّق الحلّي في كتابه الشرائع: «وأمّا نفقة البهائم المملوكة

فواجبة سواء كانت مأكولة أم لم تكن، والواجب القيام بما تحتاج إليه، فإن اجترأت بالرعي وإلّا علفها، فإن امتنع أجبره الحاكم على بيعها أو ذبحها إن كانت تقصد للذبح أو الإنفاق».[١]

ويعلّق صاحب الجواهر عند نقله هذه العبارة فيقول: «فإن تعذّر إجباره ناب الحاكم في ذلك عنه على ما يراه».[٢]

ويقول الإمام الخميني قدس سره حول هذا الموضوع: «ولو امتنع المالك من الإنفاق على البهيمة، ولو بتخليتها للرعي الكافي لها، أجبر على بيعها أو الإنفاق عليها أو ذبحها، إن كانت مما يقصد اللحم بذبحها».[٣]

لم يعط النظام الإسلامي ـ من وجهة النظر الفقهية ـ أيّ شخصٍ الحقّ في الاستفادة من حرياته إذا ما سببت إيجاد نوع من المزاحمة للآخرين، سواء كانوا مسلمين أم أهل ذمة، وحتّى المالك الذي يتصرّف في ملكه موقعاً المزاحمة على الآخرين ليس له حقّ التصرّف هذا من الناحية الفقهية، والحاكم الشرعي مسؤول عن المواجهة بقاطعية مع هذا النوع من ممارسة الحرية، ومن ثَمّ تحديد حرية ذلك الإنسان.

---

(١) شرائع الإسلام ٢: ٥٧٥.

(٢) جواهر الكلام ٣١: ٢٩٥.

(٣) تحرير الوسيلة ٢: ٤٧٧.

ويمثّل الحديث النبوي المعتبر: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1] شاهداً محكماً على نفي حرية الإنسان في الموارد التي يتسبّب فيها بمضايقة حقّ الآخرين.

والملاحظ هنا أنّ شأن صدور (لا ضرر ولا ضرار) هو أنّ سمرة بن جندب الذي يستفيد من حريته سوء الاستفادة، ويدخل منزل المسلم فجأة ومن دون إعلام مسبق، رافعاً شعار (احترام الملكية)، وبذلك يكون موجباً لأذية الأنصاري وعائلته ومزاحمتهم.

فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وبجملته الراقية والقيّمة: «لا ضرر ولا ضرار» يصدر حكماً عملياً ـ كحاكمٍ للمسلمين ـ بلزوم قلع العذق، ومع قلعه يتمّ إعدام الأرضية الموجبة لوقوع الأذية والمزاحمة للآخرين.

وبناءً عليه، فالمراد الأصلي لهذه الرواية هو نفي شرعية الحريّة المؤدّية إلى مزاحمة الآخرين من قبل سمرة بن جندب، وإن كان يمكن أيضاً استفادة احترام حرية الرجل الأنصاري وعائلته في محيطه المنزلي ـ والتي هدّدها التصرّف الوقح من قبل سمرة ـ منها، إلاّ أنّه من الواضح أنّ ضرورة هذا النوع من الحرية هو مما اتّفق عليه جميع الباحثين حول هذا الموضوع، وهو من الوضوح بحيث إنّه لا يحتاج إلى الاستدلال وتقديم البرهان.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ح١٠.

من الموارد الأخرى التي تحدّ من حرية الإنسان شرعاً، التظاهر بالمنكرات في المحيط الاجتماعي، وذلك لأنّ الشارع بالإضافة إلى أنّه قد منع ارتكاب هذه المنكرات على المستوى الفردي، فإنّه قد حرّم التظاهر بها أيضاً على المستوى الاجتماعي، بل إنّ الحاكم الشرعي مسؤول هو الآخر عن المواجهة الجادّة مع ذلك التظاهر بأشكال متنوّعة، ومن ثَمّ فهو مسؤول عن الحدّ من حرية الفرد هنا.

ومع التتبع والبحث الشامل ـ من هذه الناحية ـ يمكن العثور على ثلاث مجموعات من التظاهر بالمنكرات هي:

قال صاحب العروة: «من أفطر فيه مستحلاً عالماً عامداً، يعزّر بخمسة وعشرين سوطاً، فإنّ عاد عزّر ثانياً، فإن عاد قتل على الأقوى، وإن كان الأحوط قتله في الأربعة.[1] وقد وافق جميع الفقهاء ـ في تعليقاتهم على العروة ـ على هذه الفتوى أيضاً.

وهناك جملة من الروايات الصحيحة الدالة على ذلك، إلاّ أنّنا ليس هدفنا هنا إعطاء المستند الشرعي، وإنّما الهدف هو توضيح الممنوعية والمحدودية الموجودة أمام بعض الحريات من وجهة النظر الفقهية.

---

(١) العروة الوثقى ٣: ٥٢١.

أنموذج آخر من المنكرات المشابهة للموارد المذكورة التي ورد فيها التعزير هو موضوع العلاقة غير الشرعية بين الرجل والمرأة، فإنّه بالرغم من حرمة أيّ نوع من أنواع التجسّس هنا، إلاّ أنّه في الحالات التي يثبت فيها أنّ هناك خلوة بين الرجل والمرأة الأجنبيين فإنّ للحاكم الشرعي تعزيرهما، ففي موثقة أبي بصير عن الإمام الصادقعليه السلام: «إذا وجد الرجل مع امرأة في بيت ليلاً، وليس بينهما رحم، جلدا»[(١)].

وفي هذا المجال يقول المحقّق الحلّي: «كلّ من فعل محرّماً، أو ترك واجباً، فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحدّ، وتقديره إلى الإمام»[(٢)].

وقال الإمام الخمينيقدس سره: «من ترك واجباً أو ارتكب حراماً فللإمامعليه السلام ونائبه تعزيره، بشرط أن يكون من الكبائر، والتعزير دون الحدّ، وحدّه بنظر الحاكم»[(٣)].

إنّ ضرورة حفظ نظام المجتمع ليست فريضة إلهية فقط، وإنّما هي أمر عقلائي وعقلي، ومجرّد التوجّه إليها يوجب التصديق بها.

وفي نظر العقل والشرع، فإنّ أيّ نوع من أنواع الحرية يمكن أن يوجّه

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨ : ١٤٦.

(٢) شرائع الإسلام ٤ : ٩٤٩.

(٣) تحرير الوسيلة ٢ : ٤٧٨.

ضربة إلى نظام الأمّة ـ خصوصاً النظام الإلهي ـ سوف يكون ممنوعاً، ومن هنا وفي إطار الحرية العقلائية والشرعية، فإنّ باب أيّ نوع من المخالفة لمقرّرات حفظ النظام ـ سواء من طرف المواطنين أم من طرف متولّي الأمور، وبدءاً من دفع الضرائب ورعاية قوانين السير، إلى وظائف المسؤولين أمام من هم أرفع منهم مسؤولية، وخلاصة كافة المقررات القانونية ـ مقفلة.

إنّ محدودية حريّة المواطنين قبال المقررات ليست من مختصّات الحكومة الإسلامية، وإنّما هي محلّ تأكيد وقبول شديدين من كافّة أنظمة الحكم في العالم؛ ومن هنا فإنّ الفقهاء العظام والمراجع الكرام يجيبون على الاستفتاءات الواردة إليهم حول مخالفة المقرّرات الحكومية بأنّ مخالفة المقرّرات الحكومية ليس بجائز، أو مخالفة المقرّرات التي يتوقّف عليها حفظ النظام حرام[(١)].

للمقدّسات مقام رفيع، وهتك هذه الحرمة حرام، ولا يمكن تجويزه تحت أيّ عنوان، وهذا الأمر ليس منحصراً بالمدرسة الإسلامية، بل يمكن القول: إنّ إهانة المقدّسات أمر منكر وغير مقبول لدى كافّة الأمم والمجتمعات، كما يحصل في قباله مواجهة جادّة، ويقف باب الحريّة أمامه.

---

(١) المكاسب المحرمة ٢: ٢٠٣.

ومن المقدّسات في الشريعة الإسلامية خاتم الأنبياء النبي الأكرم محمّدﷺ، وعترته المعصومينعليهم السلام، والأنبياء الإلهيينعليهم السلام، والقرآن الكريم، والكتب السماوية، والكعبة، وفي الرتب الأخرى تأتي المساجد والأماكن المقدّسة. وهنا يمنع الفقهاء جميعاً أيّ نوع من أنواع الحرية المطلقة بالنسبة إلى هذه المقدّسات حتّى من قبل الإنسان غير المعتقد بها.

وبلا شك فإنّ اتّفاق الفقهاء على هذا الحكم معتمد على نصوص معتبرة، وهي التي جمعها صاحب الوسائل تحت عنوان: (باب قتل من سبّ النبيﷺ أو غيره من الأنبياءعليهم السلام)[(١)]، وفي باب آخر بعنوان: (باب قتل من سبّ علياًعليه السلام أو غيره من الأئمةعليهم السلام ومطلق الناصب مع الأمن)[(٢)] كما تقدّم في الجواب على الشبهة السابقة.

أمّا إذا كانت إهانة رسول اللهﷺ أو أحد الأئمةعليهم السلام أو الصدّيقة الكبرىعليها السلام ـ والعياذ بالله ـ على شكل آخر غير السبّ، فإنّ فاعل ذلك مستحق للتعزير حتماً.

إنّ لزوم وقوف حاكم الشرع بجدّية هنا، ولو وصل الأمر إلى القتل، ليس مختصاً بهؤلاء العظماءعليهم السلام، بل إنّه جار في أيّ أمر يعدّ من الناحية الفقهية من المقدّسات كالإنسان المؤمن، أو الشعائر المذهبية المعروفة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٥.

وأساساً ميزان القداسة من الناحية الفقهية هو في عدّ الإهانة لذلك الشيء فعلاً محرماً في واحد من المصادر الفقهية، أو جعل تعظيمه وتقديره واجباً.

النتيجة:

تبيّن مما تقدّم أنّ الحرية المطلقة أمر مرفوض من قبل الشارع والعقلاء، وعلى هذا الأساس فإنّ قتل المرتد ـ كما ثبت في محلّه ـ لا ينافي الحريّة الفكرية أو حرية الاعتقاد كما يقول المستشكل؛ لأنّ حرية الاعتقاد لا يمكن أن تكون مطلقة، بل لابدّ أن تكون مقيّدة بقيود وحدود، ومن جملة هذه الحدود عدم خروج المسلم من الإسلام، لا سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الشارع المقدّس لم يبادر في بداية الأمر إلى العبادة أو التديّن أو الاعتقاد، بل كان دعوة إلى العلم لرفع عوائق الاعتقاد الصحيح، وكان أمراً بالقراءة الواعية في صفحة الكون لإزالة موانع حرية العقيدة، وجمع أدوات اليقين من أجل تأسيس بناء عقائدي متين مدى الحياة ملؤه القناعة الرصينة، حيث نجد أنّ الشريعة الإسلامية تتيح مجالاً واسعاً لحرية العقل والقلب والضمير، وتشرع أبوابها بما يكفي لتحصيل اليقين، ثمّ يكون القرار بالاختيار المسؤول عن رغبة ومحبّة.

ولئن كان اللجوء السياسي حقّاً شبه عادي في الوقت الراهن، وبشروط مختلفة ولأغراض دبلوماسية أكثر منها إنسانية، فإنّنا لم نسمع بعد في غير شرعة الإسلام بحقّ الإجارة العقائدية: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ

﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (١)، ويظلّ المشرك مدّة ضيافة السماع بمعزل عن الإرهاب الإعلامي المضاد، وبمنأى عن عناكب الأفكار المسبقة، وفي حماية المجير إلى أن يبلغ مثواه متمتّعاً بحرية أخلى الإسلام ساحتها من جميع المكبلات.

وفرق بين من لم يدخل الإسلام وبين المرتد، فإنّ المرتد ألزم نفسه بالاعتقاد العلمي الحرّ، وأشهد الله والناس عليه حتّى آخوه مسلماً، وبعد ردّته يكون متحدّياً المجتمع الإسلامي ومقدّساته، وهاتكاً لمنظومة الاعتقاد.

وهذا ما نلمسه واضحاً في عمل العقلاء، فأيّ حزب يبقي في صفوفه من انشقّ عنه، وأيّ جيش أو حكم عسكري يبقي في صفوفه آبقاً؟! بل أيّة دولة (تستوطن) خالعاً جنسيتها؟! والسؤال ذاته مطروح على منظمة الدفاع عن حقوق الإنسان: هل تحتفظ حقّاً إدارتها بعضوية من يكفر بميثاقها؟!

فإذاً ثبت الإجماع على منطقية هذا المعيار، فضلاً عن رحمة الاستتابة التي لم تتوفر عند هؤلاء؛ لتخلّفهم الإنساني عن الإسلام، فلِمَ الكيل بمكيالين؟!

مضافاً إلى أنّا لو استقرأنا دساتير وقوانين الشعوب نجد أنّ عقوبة خيانة الوطن هي القتل، ومن الواضح أنّ الإسلام هو وطن المسلم، والمقصود من كونه وطناً ليس الحدود المكانية، بل إنّ كلّ من تشهّد الشهادتين فهو مسلم

---

(١) سورة التوبة: ٦.

ووطنه الإسلام، أي: أنّ جميع بلاد الإسلام هي وطن للمسلمين جميعاً، وعليه فإنّ الارتداد عن الإسلام يعدّ خيانة للوطن، ولا غرابة في توجيه العقوبة لمن يخون وطنه.

وبهذا يتّضح أنّ قتل المرتد لا ينافي الحرية الفكرية؛ لأنّ الحرية ـ سواء كانت فكرية أم غيرها ـ لا بدّ أن تكون مقيّدة بحدود وضوابط، ومن حدود الحريّة الفكرية وحرية المعتقد في الإسلام هو أنّه لا يجوز له الخروج والارتداد عنه.

فهرس مصادر

مقال هل قتل المرتد ينافي الحريّة في العقيدة؟

١- تحرير الوسيلة، الإمام الخميني قدس سره، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ.

٢- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الفقيه المحدث الشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٣- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، تحقيق وتعليق وتصحيح: محمود القوچاني، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة.

٤- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقّق الحلّي، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ، الناشر: انتشارات استقلال ـ طهران.

٥- العروة الوثقى، السيد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٦- فلسفة حقوق بشر، آية الله جوادي آملي، الناشر: دار الإسراء.

٧- المكاسب المحرمة، الإمام الخميني قدس سره ، مع تذييلات لمجتبى الطهراني، محرم الحرام ـ ١٣٨١هـ مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر و التوزيع ـ قم.

هل قتل المرتد ينافي آية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟

بقلم: الشيخ علي حمود العبادي

يقول المستشكل: على ضوء قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الـدِّينِ﴾ يتبيّن عدم جواز الدخول إلى الإسلام بالإكراه والإجبار؛ لأنّ الإنسان حرّ في اعتقاده، وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: لا يجوز قتل المرتد الذي يخرج عن الإسلام؛ لأنّ الحكم بقتل المرتد ينافي حرية الاعتقاد التي تشير إليه الآية المباركة.

جواب الشبهة: لكي يتّضح الجواب على هذه الشبهة، لابدّ من تحديد محلّ النزاع في حرية الاعتقاد.

تعيين محل النزاع في حرية الاعتقاد:

تنقسم الحرية إلى قسمين:

فالإنسان حرّ تكويناً في أفعاله وتفكيره، كما تشير إليه جملة من النصوص القرآنية بعناوين مختلفة.

١ـ حرية الإنسان في اختيار الهداية والضلال.

كقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[(١)].

وقوله: ﴿قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾[(٢)].

وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[(٣)].

وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[(٤)].

٢ـ حرية واختيار الإنسان في كسب أفعاله الجسمية والقلبيـة، الحسنة أو السيّئة.

كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُـمْ وَلَكِـن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[(٥)].

---

(١) سورة الإنسان: ٣.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٣) سورة يونس: ١٠٨.

(٤) سورة الكهف: ٢٩.

(٥) سورة البقرة: ٢٢٥.

وقوله: ﴿فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾[1].

وقوله: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[2].

وقوله: ﴿أُولَـئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[3].

وقوله: ﴿وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[4].

وقوله: ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[5].

وفي بعض آخر من الآيات الكريمة تمَ إسناد فساد الإنسان في الأرض إلى نفسه، وهو أمر يحكي بشكل واضح عن البعد الاختياري والانتخابي للإنسان، والحرية التكوينية له.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَينَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6].

وقوله: ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾

---

(١) سورة الأعراف: ٣٩.

(٢) سورة الطور: ٢١.

(٣) سورة البقرة: ٢٠٢.

(٤) سورة النحل: ١١١.

(٥) سورة البقرة: ٢٨١.

(٦) سورة يونس: ٢٣.

وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾[١].

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٢].

٣ـ ترتّب الثواب والعقاب على أعمال الإنسان.

هناك جملة من النصوص القرآنية ترتّب الثواب والعقاب على أعمال الإنسان نفسه الحسنة أو السيّئة في الدنيا والآخرة، وهذا دليل محكم على حريته التكوينية؛ لأنّ الثواب والعقاب لا معنى معقولاً لهما أبداً إذا رتّبا على صادرٍ على نحو الجبر، بل إنّ ذلك يعدّ محالاً بالنسبة للمثيب والمعاقب الحكيم كالله تعالى.

ومن النصوص القرآنية التي تشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٣].

وقوله: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَلاَ يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللهِ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً * وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ

---

(١) سورة النساء: ١١١ ـ ١١٢.

(٢) سورة المائدة: ١٠٥.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٠.

﴿وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾[(١)].

وقوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[(٢)].

وقوله: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[(٣)].

٤ـ عدم سلطنة الشيطان على الإنسان.

يخاطب الشيطان يوم القيامة أولياءه ويبرّئ نفسه، وينفي ممارسته أيّ نوع من الأعمال الإجبارية معهم، ويرى أنّ اتّباعهم له إنّما كان نتيجة لحريتهم واختيارهم.

قال تعالى: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم مَّا أَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[(٤)].

وفي الحقيقة إذا لم يكن الإنسان في اتّباعه للشيطان ـ كبقية أعماله ـ

---

(١) سورة النساء: ١٢٣ - ١٢٤.

(٢) سورة الروم: ٤١.

(٣) سورة غافر: ١٧.

(٤) سورة إبراهيم: ٢٢.

حرّاً ومختاراً، وإنّما كان - كما تقول الأشاعرة - مجبوراً، فأيّ معنى لاستجابته دعوة الشيطان حينئذٍ؟! وكيف يمكن قبول توجيه اللوم له على اتّباعه هذا؟!

استفاضت الروايات التي تطرح البعد الاختياري للإنسان، وتبيّن خصوصية الاختيار التكويني في الأعمال والأفكار، بل إنّها تبلغ التواتر، وتجنّباً لتوسعة البحث نقتصر على ذكر بعض النماذج منها:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله سبحانه أمر عباده تخييراً لا جبراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّف يسيراً.»[1]

ويقول أيضاً ضمن رسالته إلى الإمام المجتبى عليه السلام: لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً.[2]

وينقل الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه عن جدّه الصادق عليه السلام: من زعم أنّ الله يجبر عباده على المعاصي، أو يكلّفهم ما لا يطيقون، فلا تأكلوا ذبيحته، ولا تقبلوا شهادته، ولا تصلّوا وراءه، ولا تعطوه من الزكاة شيئاً.[3]

وفي ذلك كناية عن أنّه بهذا التفكير يكون قد خرج عن الإسلام.

---

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمّد عبده ٤: ١٨.

(٢) تحف العقول: ٧٨.

(٣) بحار الأنوار ٥: ١٢.

وفي رواية أخرى بيّن المفضّل عن الإمام الصادقعليه السلام مسلك العدلية النافي للجبر المطلق، مثبتاً الحدّ الوسط بينهما على الشكل الآتي: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين».[1]

وهي عبارة عن حرية الإنسان من منظور الشرع ونظامه التقنيني، بمعنى أنّ الإنسان المُنعّم بالحرية التكوينية في أفعاله، وكذلك في إذعانه وإنكاره القلبيين، فإنّ هذا الإنسان ليس حراً في نظام الحياة من الناحية القانونية والشرعية، وإنّما هناك واجبات وتكاليف متوجّهة إليه، ويجب عليه امتثالها.

إذن فالإنسان لا يجوز له ـ متجاهلاً الأحكام الإلهية ـ ارتكاب أيّ منكر من المنكرات.

وإذا تبيّن معنى الحرية التكوينية والتشريعية يتّضح أنّ موضع النزاع هو الحرية التشريعية، بمعنى أنّ الإنسان المسلم لا يجوز له الارتداد عن الإسلام، ومن الواضح أنّ عدم جواز الخروج من الإسلام هو حكم شرعي مقيّد لحرية الإنسان التشريعية، ولا ربط له بالحرية التكوينية؛ لأنّ الحرية التكوينية موطنها القلب، ولا سلطة لأحد على قلب الإنسان، فقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ مرتبط بالحرية التكوينية لا التشريعية.

---

(١) الأصول من الكافي ١: ١٦٠.

بعد بيان المراد من الحرية التكوينية والتشريعية تبيّن أنّ الشبهة القائلة بأنّ قتل المرتد يتنافى مع قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ تبتني على أن يكون المراد من الإكراه في الدين متعلّقاً بالحرية التشريعية لا التكوينية، ببيان أنّ الآية المباركة تقول: لا يجوز لأحد مهما كان أن يكره آخر للدخول في الإسلام أو البقاء عليه، وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: إنّ المرتد حرّ في تصرّفه، ولا أحد يكرهه على البقاء في الإسلام، ولذا فإنّ الحكم بقتل المرتد يتنافي مع حريته التشريعية التي تشير إليه الآية المباركة.

إلاّ أنّ استفادة إرادة الحرية التشريعية من قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ غير تام.

توضيح ذلك: إنّ قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فيه احتمالان:

الأوّل: أنّها في مقام الإخبار والحكاية عن أمر خارجي.

الثاني: أنّها بصدد إنشاء حكم تكليفي أو وضعي وتشريعه.

أمّا المراد من الدين في الآية المباركة، ففيه احتمالان أيضاً:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من الدين هو مجموعة القوانين الشرعية.

الاحتمال الثاني: المراد من الدين هو خصوص معنى الأصول الاعتقادية الدينية.

وإذا تبيّن ذلك فنقول: إنّ في تفسير الآية المباركة وجهان:

الوجه الأوّل:إذا قلنا: إنّ الدين عبارة عن مجموعة من القوانين الشرعية، فإنّ الآية -بلا شك -سوف تكون بمعنى أنّه لا يوجد في المقرّرات المقدّسة الإسلامية أيّ نوع من أنواع الحكم الإكراهي؛ وذلك لأنّ كلمة (الإكراه) جاءت نكرة كما أنّها وقعت في سياق النفي، فهي مفيدة للعموم على أساس القواعد البلاغية، سواء قلنا: إنّ عدم الإكراه في الآية هو الإخبار أو الإنشاء.

الوجه الثاني: إذا قلنا: إنّ المراد من الدين هو خصوص الأصول الاعتقادية الدينية، فيكون المراد من ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هو إخبار عن واقعية تكوينية وخارجية، وهي أنّ الإنسان له حرية تكوينية في مجال الاعتقادات والتصديقات الذهنية، وعليه تكون الآية المباركة ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ بصدد تفهيم أنّ الدين -الذي روحه هو ذلك الإيمان بالأصول الاعتقادية - لا يتحمّل الإكراه، ولا طريق للجبر إليه تكويناً.

ولا شك أنّ الصحيح هو الوجه الثاني وهو أنّ قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ بصدد الإخبار عن حقيقة تكوينية، مفادها أنّ الإنسان له حرية تكوينية في مجال الاعتقادات، ولا طريق للجبر إلى إكراه الإنسان على الاعتقاد والإيمان بقضية معيّنة.

ولأجل توضيح ذلك نقرّبه بمثال: وهو أنّ الإنسان وإن كان مختاراً في

أعماله ونشاطاته الجسمية، إلاّ أنّه يمكن إجباره على عمل معيّن؛ وذلك لأنّ الجبر ليس مستحيلاً في دائرة الأفعال الإنسانية الجسمانية الظاهرية، فمن الممكن أن يجبر على ضرب اليتيم ظلماً أو يجبر على ترك عمله ونحو ذلك من الموارد التي يشاركها في المضمون ذاته.

ولكن يستحيل أن يجبر الإنسان على الاعتقاد والإيمان بمسألة اعتقادية ؛ إذ لا يمكن لأيّ إنسان ممارسة الإجبار على التصديق القلبي والإيمان الاعتقادي بشيء ما. نعم، من الممكن أن يجبر إنسان على الاعتراف بأنّ الليل حاصل الآن في ظرف رؤيته للشمس، إلاّ أنّه يرى دائماً في أعماق قلبه وروحه أنّ مقولته باطلة ومستحيلة حتّى لو أذعن لها بالجبر والتهديد.

وعلى هذا الأساس فإنّ المسائل الاعتقادية لن تكون قابلةً للإجبار والإكراه، سواء كانت حقةً أم باطلة، وإعمال الجبر في الاعتقادات القلبية محال؛ لأنّ الاعتقاد والإيمان بقضية معيّنة يعتمد دائماً على الاختيار والانتخاب، ذاك الاختيار المبتني على مقدّمات يمكن أن تكون مقارنة للصحة، ويكون الإذعان الحاصل منها صحيحاً مطابقاً للواقع، كما يمكن أن تكون غير تامّة، ومن ثَمّ يكون التصديق الحاصل منها باطلاً.

وعلى هذا الضوء يتّضح أنّ ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ليس أبداً بصدد بيان إنشاءٍ تشريعي، وإنّما في مقام الحكاية عن واقعية خارجية تكوينية تسمّى الحرية التكوينية الإنسانية في الأمور الاعتقادية والتصديقات القلبية، بحيث يصبح المقصود من ﴿الدِّينِ﴾ في الآية مجموعة الأصول الاعتقادية

(التوحيد، النبوّة، الإمامة...)، لا كافّة القوانين الشرعية.

ومن الواضح أنّ ذهنية الإنسان فيما يرتبط بالأصول الاعتقادية لا تخلو من حالتين: فإمّا أن تكون ـ أي: الأصول الاعتقادية ـ واضحة ومبرهناً عليها بحيث يقبلها من أعماق قلبه بلا شك، ويذعن لها مختاراً، أو أنّها من وجهة نظره مبهمة وغير تامّة، ولا أقل مشكوكة، بحيث إنّه لا يعتقد بها قطعاً، وفي كلتا الصورتين يبدو الإكراه والإجبار غير ممكنين؛ وذلك أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار النقطة سالفة الذكر، فإنّه لا مجال للإكراه أصلاً في المسائل الاعتقادية والتصديقات الذهنية، ومن هنا فهي لا تقبل الإجبار مطلقاً، فالشخص الذي على أثر الشبهات لا يقبل بوجود الله تعالى ولا يعتقد به، لا يمكن إجباره على التصديق والإيمان القلبي بوجوده، وإن كان يمكن على أثر قوّة قاهرة إجباره على الاعتراف اللساني بذلك، إلاّ أنّه من المستحيل أن يذعن لذلك من أعماق قلبه.

وبناء عليه فالمراد من الآية الشريفة: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ـ لا سيما مع النظر إلى جملة ﴿ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ ـ هو أنّه لا يمكن في مجال الدين ـ والذي تمثّل أصوله الاعتقادية: التوحيد، النبوّة، الإمامة... أساسه ـ ممارسة الإجبار، ومن هنا فإذا أردنا أن نجعل عند الطرف الآخر المخاطب لنا إيماناً قلبياً بالدين نابعاً من أعماق الروح، فإنّنا مجبورون على جعل رشد الدين وكماله شفافاً وواضحاً أمامه ﴿ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾.

وهذا الوجه هو ما ذهب إليه جملة من الأعلام:

قال الشيخ الطبرسي في ذكر أحد محتملات تفسير الآية: «إنّ المراد ليس في الدين إكراه من الله، ولكن العبد مخيّر فيه، لأنّ ما هو دين في الحقيقة هو من أفعال القلوب إذا فعل لوجه وجوبه. فأمّا ما يكره عليه من إظهار الشهادتين فليس بدين حقيقة، كما أنّ من أكره على كلمة الكفر لم يكن كافراً. والمراد الدين المعروف وهو الإسلام، ودين الله الذي ارتضاه».[1]

وقال العلّامة الطباطبائي: «وفي قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ نفي الدين الإجباري؛ لما أنّ الدين وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى عملية يجمعها أنّها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنّ الإكراه إنّما يؤثّر في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادية، وأمّا الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى قلبية من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً، أو تولّد المقدّمات غير العلمية تصديقاً علمياً، فقوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إن كان قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين أنتج حكماً دينياً بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن كان حكماً إنشائياً تشريعياً كما يشهد به ما عقّبه تعالى من قوله: ﴿ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهي متك على حقيقة تكوينية، وهي التي مرّ بيانها أنّ الإكراه إنّما يعمل ويؤثّر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات القلبية.

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ١٦٣.

وقد بيّن تعالى هذا الحكم بقوله: ﴿ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾، وهو في مقام التعليل، فإنّ الإكراه والإجبار إنّما يركن إليه الآمر الحكيم والمربّي العاقل في الأمور المهمّة التي لا سبيل إلى بيان وجه الحقّ فيها...، وأمّا الأمور المهمّة التي تبيّن وجه الخير والشر فيها، وقرر وجه الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب، والدين لمّا انكشفت حقائقه واتّضح طريقه بالبيانات الإلهية الموضّحة بالسنّة النبوية، فقد تبيّن أنّ الدين رشد والرشد في اتّباعه، والغي في تركه والرغبة عنه، وعلى هذا لا موجب لأن يكره أحد أحداً على الدين.

وهذه إحدى الآيات الدالة على أنّ الإسلام لم يبتن على السيف والدم، ولم يفت بالإكراه والعنوة على خلاف ما زعمه عدّة من الباحثين من المنتحلين وغيرهم أنّ الإسلام دين السيف»[(١)].

وقال السيّد الخوئي: «الحقّ: أنّ المراد بالإكراه في الآية ما يقابل الاختيار، وأنّ الجملة خبرية لا إنشائية، والمراد من الآية الكريمة هو بيان ما تكرر ذكره في الآيات القرآنية كثيراً، من أنّ الشريعة الإلهية غير مبتنية على الجبر... وإنّما مقتضى الحكمة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وإيضاح الأحكام ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيا من حي عن بيّنة، ولئلا يكون للناس

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٤٣.

على الله حجّة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[١].

وحاصل معنى الآية أنّ الله تعالى لا يجبر أحداً من خلقه على إيمان ولا طاعة، ولكنّه يوضّح الحقّ يبيّنه من الغي، وقد فعل ذلك، فمن آمن بالحقّ فقد آمن به عن اختيار، ومن اتّبع الغي فقد اتّبعه عن اختيار، والله سبحانه وإن كان قادراً على أن يهدي البشر جميعاً - ولو شاء لفعل - لكن الحكمة اقتضت لهم أن يكونوا غير مجبورين على أعمالهم، بعد إيضاح الحقّ لهم وتمييزه عن الباطل...»[٢].

ويؤيّد هذا المعنى هو أنّ سبب نزول الآية، كما عن ابن عباس: «كانت المرأة من الأنصار لا يكون لها ولد تجعل على نفسها لئن كان لها ولد لتهودنّه، فلمّا أسلمت الأنصار قالوا: كيف نصنع بأبنائنا؟ فنزلت هذه الآية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾»[٣].

وقال ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: «الدين في الحقيقة هو الهدى المستفاد من النور القلبي، اللازم للفطرة الإنسانية، المستلزم للإيمان اليقيني، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[٤]، والإسلام الذي

---

(١) سورة الإنسان: ٣.

(٢) البيان في تفسير للقرآن، ٣٠٩.

(٣) السنن الكبرى ٦: ٣٠٤.

(٤) سورة الروم: ٣٠.

هو ظاهر الدين مبتن عليه، وهو أمر لا مدخل للإكراه فيه. والدليل على أنّ باطن الدين وحقيقته الإيمان، كما أنّ ظاهره وصورته الإسلام ما بعده ﴿قَد تَّبَيَّنَ﴾، أي: تميّز ﴿الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ بالدلائل الواضحة لمن له بصيرة وعقل، كما قيل: قد أضاء الصبح لذي عينين»[1]

وقال الزمخشري: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي: لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر ولكن على التمكين والاختيار، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي: لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل وبنى الأمر على الاختيار، ﴿ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ قد تميّز الإيمان من الكفر بالدلائل الواضحة»[2].

إن قلت:

لماذا لا يكون المراد من عدم الإكراه في الآية بمعنى الإنشاء، أي: أنّه لا يوجد في المقررات المقدّسة الإسلامية أيّ نوع من أنواع الحكم الإكراهي؛ وذلك لأنّ كلمة (الإكراه) جاءت نكرة كما أنّها وقعت في سياق النفي، فهي مفيدة للعموم على أساس القواعد البلاغية؟

الجواب: أنّ كثيراً من الموضوعات في مختلف جوانب الفقه المتفرّقة ممتزجة بالإكراه والإجبار وبشكل مسلّم، سواء في باب العقوبات كالحدود

---

(١) تفسير ابن عربي ٢: ١٠٥.

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٣٩٠.

والديات و القصاص، أم في أبواب المعاملات كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة والمزارعة والدَين والقرض والرهن والنكاح والطلاق.

فإذا لم يكن ثمة إكراه في الدين فكيف نوجّه إجبار الزوجة التي أسلمت حديثاً عن الانفصال من زوجها الكافر؟ وما هو ميزان إجراء الحدود والتعزيرات على الإفطار في شهر رمضان أو أكل الربا؟ وإذا لم يكن هناك إكراه في الدين فلماذا تمنع تجارة كتب الضلال؟! ومن أيّة جهة ينفّذ القتل ـ بوصفه عقوبة ـ على المرتد الفطري؟ وأساساً ما هو معيار النهي والمواجهة العملية مع العصاة؟ أليس الجمع بين هذا النمط من الأحكام وبين آية ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ يستبطن نوعاً من التناقض؟!

وبهذا يتّضح أنّ الآية المباركة ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لا تنافي قتل المرتد؛ لأنّها واردة في مقام الاختيار بأنّه لا مجال للإكراه في المسائل الاعتقادية والتصديقات الذهنية؛ إذ إنّ وجوب قتل المرتد حكم شرعي مرتبط بالدائرة الشرعية ومقيّد لحرية الإنسان الشرعية، ولا ربط له بالآية المباركة الواردة في الاختيار عن أنّ الاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لامجال فيها للإكراه والإجبار.

فهرس مصادر

مقال هل قتل المرتد ينافي آية لا إكراه في الدين؟

١- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣هـ.

٢- تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، الطبعة الثانية ١٤٠٤ ـ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

٣- تفسير ابن عربي، تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمّد علي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٤- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٥- الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تعليق: علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية.

٦- الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٨٥هـ.

٧- مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى.

٨- الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المشرفة.

٩- نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، شرح الشيخ محمّد عبده، نشر: دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ـ لبنان.

الفهرس

اعتبار قبول الإسلام بعد البلوغ في تعريف المرتد الفطري
بقلم: الشيخ محمّد مهدي الجواهري

حكم قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ في القرآن الكريم
بقلم: الشيخ رائد التميمي

حجّية الخبر الواحد في الأمور المهمّة
(قتل المرتد وسابّ النبي ﷺ انموذجاً)
بقلم: الشيخ رائد التميمي

نظرة في روايات المرتد وسابّ النبي ﷺ
بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمة

الإجماع على قتل المرتدّ وسابّ النبي ﷺ
بقلم: الدكتور الشيخ حكمت الرحمة

الروايات الدالة على وجوب قتل ساب النبي ﷺ
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي

هل قتل المرتد ينافي الحريّة في العقيدة؟
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي